الدكتور محمد فاروق النبهان
عضو أكاديمية المملكة المغربية

محاضرات في

الفكر السياسي والاقتصادي في الإسلام



منشورات عكاظ

الدكتور محمّد فاروق النّبهان
عضو أكاديميّة المملكة المغربيّة

محاضرات في

الفكر السّياسي والاقتصادي في الإسلام

رقم الايداع القانوني : 1987/553.

مطبعة فضالة ـ المحمدية (المغرب)

بسم الله الرحمٰن الرحيم
وبه نستعين

المقدمـة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فيسرني أن أقدم هذه المحاضرات في الفكر الاسلامي ألقيتها في عدد من الجامعات العربية، وفي بعض المؤتمرات العلمية التي انعقدت في عدد من الأقطار العربية بمناسبات عديدة...

وأحببت أن أجمعها في كتاب واحد، بعد أن كانت متناثرة، حرصا مني على أن تكون لبنة في صرح الجهود المتواصلة التي يبذلها علماء ومفكرون للتعريف بالفكر الاسلامي.

ومن المؤكد أن الفكر الاسلامي اليوم أخذ موقعه الطبيعي في اهتمامات المثقف المعاصر، في بلادنا العربية والاسلامية، وسوف يزداد الاهتمام به، لأن مجتمعا يتطلع الى الأفضل لابد له من أن يقيم نهضته على الأرض، ويقيم حاجزا من الحماية يمنع تدفق الأخطار على ساحتنا الثقافية التي يتطلع خصوم هذه الأمة الى أن يحتلوا موقعا فيها يؤدون من خلاله دورهم المشبوه في شل حركة الوعي الذي نتطلع اليه لكي تتمكن هذه الأمة من استعادة رؤيتها السليمة، والتخطيط الواعي والناضج لمستقبلها.

والفكر الاسلامي هو الفكر الأصيل الواضح الانتماء الى هذه الأمة، فملامحه تحمل خصائص شعبنا، ونظراته صادقة في تعبيرها عن

حب هذه الأمة، فأمتنا أسهمت في تكوين ثقافتنا الاسلامية، وثقافتنا أسهمت في تكوين خصائص شعبنا، فنحن جزء من ثقافتنا، وثقافتنا جزء من شخصيتنا. وسوف يظل هذا التواصل قائما وعميقا وصادقا لكي يكون الوليد الذي ننتظره يحمل خصائص ذلك التمازج التاريخي والحضاري، الذي أنجب في الماضي حضارة زاهرة متحدية مشعة معطاء، وسوف ينجب هذا التمازج صيغة المستقبل الذي نقف في كل صباح أمام الأفق البعيد ننتظر قدومه على فرس أصيل يرتدي ثوبنا الذي نسجناه وألفناه وأحببناه.

وسوف يكتشف الذين يراهنون على غير الاسلام أن الرهان خاسر على وجه اليقين، لان الانجاب الشرعي لا يتم إلا في إطار زوجية متجانسة متحابة متماثلة الخصائص والمعالم، والاسلام هو قدر هذه الأمة، وهو غدها المشرق، وكل الجهود التي بذلت لايجاد فجوة بين فكرنا وشعبنا باءت بالفشل، وأسهمت في إيقاظ روح التحدي، فالشعوب الحية لا تستسلم ولا تطمئن بيسر وسهولة، وبخاصة إذا اكتشفت أنها مطوقة بأعداء يحملون في ضمائرهم احقاد أجيال متلاحقة، طارد الاسلام أحلامهم الوردية في الليالي المظلمة.

إن أمتنا محكوم عليها بأن تواجه قدرها بشجاعة ورجولة، فالأمم التي لا تواجه أقدارها بروح العناد والتضحية محكوم عليها بالفناء، والتحديات توقظ الأمم الحية ولا تخيفها، وأعداؤنا لم يقرؤوا التاريخ وهو عبرة وعظة، ولو قرؤوه لعلّمهم قوانين الحياة، ولألهمهم رشدهم وما هم ببالغيه، وأهم ما يجب أن يتعلموه أن التحدي المقترن بالظلم يوقظ النيام، ويدفعهم الى التضحية، ويوحد كلمتهم بعد تفرق، وما أيقظ الأمم كالظلم، فالظلم هو الصوت الذي ينطلق في هدوء الليالي، فيوقظ ويحرك، وكلما اشتد الظلم كان أثره في النفس أقوى، الى أن تميط الأمة عن وجهها لثام التردد والخوف، فتنطلق في رحلة الدفاع عن النفس، متطلعة من بعيد الى أفق تراه وتحلم به، وتكاد تمسك به، وما هي ببالغة ذلك الأفق البعيد ما لم تعبر الوديان والجبال، مضحية بالغالي مما تمسك به النفس، وتحرص عليه.

وتتمثل عظمة الفكر الاسلامي في قدرته على العطاء المتجدد، فهو أداة الانسان للمعرفة، وهو وسيلته للنهوض، يقهر التخلف ويطارد الظلم، وكلما اقترب الانسان من النبع الصافي اكتشف عظمة ذلك الفكر، في تنظيم الحياة الانسانية، لكي تكون حياة قائمة على العدل والحق وكرامة الانسان، والنبع الصافي هو أداة الاصلاح، لأن يد التخلف والتشويه لم تعبث به، ولم تغير صفاءه ونقاءه، فالفكر الاسلامي هو الفكر الذي نجد في ثناياه كرامة الانسان وعظمة رؤيته الانسانية، فإذا وجدنا ما يخالف ذلك الهدف فعلينا أن نعيد النظر من جديد لكي نكتشف مواطن الخلل في رؤيتنا، لكيلا نضل الطريق.

وحاولت في هذه الأبحاث أن أسلط الأضواء على جوانب هامة من الفكر الاسلامي، في مجال السلوك الانساني، وفي مجال الحياة الاجتماعية، لأن الاسلام يستهدف تصحيح مسيرة المجتمع، عن طريق إنارة الطريق بمبادئ العدل والحرية والكرامة.

والفكر الاقتصادي والسياسي من أهم ما يجب الاهتمام به، لأنه شديد الارتباط بحياة الانسان، وهو العمود الفقري في تكوين مجتمع سليم البنية متماسك الأطراف يسعى بعضه في إسعاد البعض الآخر في ظل نظام للتكافل الاجتماعي، لا يسمح للظلم أن يحدث أثره السلبي في تفتيت قدرات المجتمع، وتمزيق وحدته وكلمته.

وأرجو أن تكون هذه المحاضرات التي يضمها هذا الكتاب مفيدة ومعبرة عن أخلاقية الفكر الانساني في تصديه للقضايا الاجتماعية...

وأدعو الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضاه.

الرباط في : 8 جمادى الثانية 1407
7 فبراير 1987

محمد فاروق النبهان

المحاضرة الأولى

معالم الفكر السياسي
في الاسلام

محاضرة ألقيت في الموسم الثقافي لجامعة الكويت
خلال العام الدراسي 1973 ــ 1974

أيها السادة :

يسعدني أن أتكلم اليكم في هذه الأمسية عن معالم الفكر السياسي في الاسلام، وقد دفعني الى اختيار هذا الموضوع ما نعانيه اليوم من تصدع وتمزق في واقعنا السياسي والاجتماعي، وأعتقد أن سبب ذلك يعود الى عدم وضوح الصورة المثلى في أذهاننا التي تحقق لنا ما نرجوه من استقرار وطمأنينة.

فالأنظمة التي نطبقها اليوم قد نشأت في بيئات تختلف عن بيئاتنا نتيجة ظروف اجتماعية وتاريخية صعبة أدت إليها، ثم نقلناها الى مجتمعاتنا نقلا أمينا ودقيقا، فاصطدمت بواقعنا السياسي والاجتماعي، فأدى ذلك الى كثير من المحاذير والمساوئ.

وإنني أتطلع بكل لهفة وشوق الى اليوم الذي نتمكن فيه من أن نضع لأنفسنا تصورا متكاملا لحاضرنا ولمستقبلنا نستطيع أن نستمد منه ما نحتاج اليه من فلسفة وقانون ونظام. فالمجتمعات لا ترقى بالتقليد ما

لم تتجاوز هذه المرحلة إلى الاجتهاد والابداع لتحقق الانسجام والتوافق بين عقيدتها ومثلها وواقعها وتطلعاتها.

وأمتنا اليوم مدعوة إلى العودة من جديد الى ذاتها وكيانها لتحقق استقلالها الفكري والسياسي والاقتصادي والاجتماعي، ولتؤكد تميزها عن الأمم الأخرى بما تضع لنفسها من نظم مناسبة وأفكار ملائمة، تنسجم مع واقع المجتمع الذي تنتمي اليه لترقى به الى المستوى الذي يحقق لأمتنا أمانيها في بناء متكامل متوازن.

أزمة الانسان مع الأنظمة السياسية

ويحسن بنا قبل أن نتكلم عن الفكر السياسي في الاسلام أن نعرض للنظم السياسية قديما وحديثا، فالانسان منذ فجر التاريخ كان يعاني من قسوة السلطة السياسية الرهيبة التي كانت تتمتع بذكاء كبير في إيجاد المبررات لفرض سلطتها على الشعب.

وأول مظاهر هذه السلطة في المجتمعات البدائية القديمة تأليه الحاكم الذي يمثل السلطة الالهية، وبمقتضى هذا التصور الموهوم كان الحاكم يتمتع بسلطة مطلقة.

ولما جاءت المسيحية رفضت هذه النظرية التي تتنافى مع تعاليمها الدينية، وبعد صراع كبير اندثرت فكرة السلطة الالهية، وتقلصت سلطات الحاكم، إلا أن السلطة السياسية استطاعت من جديد أن تخضع الكنيسة لصيغة جديدة توفر لها الامتيازات المقدسة، فكانت نظرية الحق الالهي المقدس الذي يمارس الحاكم فيه السلطة المقدسة آمنا من المقاومة والاعتراض.

الا أن الشعب الذي ثقلت وطأة السلطة المقدسة المطلقة الطاغية عليه قد تحرك غاضبا لمواجهة هذه السلطة، واستطاع أن ينتزع لأول مرة الاعتراف بدوره في اختيار حكامه الذين اختارتهم الارادة الالهية.

ومن المؤسف أن الكنيسة المسيحية التي ساهمت تعاليمها الأصلية في تجريد الحكام من سلطتهم المطلقة تتلاقى مصالحها مع مصالح السلطة الزمنية، وتعترف للحكام بالسلطة المستمدة من الارادة الالهية.

وبعد صراع طويل تتراءى لنا من بعيد شمس الحرية، وبرزت الارادة الشعبية الكامنة في أعماق المجتمعات البشرية فجأة قوية هادرة بعد معركة ضارية انتصر فيها الانسان الذي كبل بالقيود والسلاسل خلال تاريخه الطويل، فكان المولود الجديد هو «النظريات الديمقراطية» التي تقوم على أساس انبثاق السلطة السياسية من الارادة الشعبية التي تمنح تلك السلطة تفويضا للتعبير عن الشعب.

ولأول مرة في تاريخ العالم الغربي ينتصر الانسان بإرادته على السلطة المطلقة وينتزع الاعتراف بدوره الكلي في إيجاد السلطة وتقييدها ومراقبتها.

الانسان المعاصر والأنظمة السياسية المعاصرة

واليوم، وبعد ثلاثة قرون على انتصار المبادئ الديمقراطية يتساءل الانسان بإلحاح عن مكانة الانسان المعاصر في الأنظمة السياسية المختلفة ؟

ويأتي الجواب مخيبا للآمال، فالانسان المعاصر الذي فرح منذ بداية عصر النهضة بانتصاره على السلطة المطلقة التي أخضعته وأذلته يجد نفسه اليوم قد انتكس على أعقابه، فهو مازال يعاني من قسوة الواقع السياسي الذي يعيش فيه، وبالرغم مما تشتمل عليه الدساتير عادة من عبارات

محكمة تكفل حقوق الانسان، وتصون حرياته فإنه سرعان ما تنتهك جميع هذه الحقوق عندما تصطدم بمصالح السلطة السياسية.

وهنا نحس بأزمة الانسان المعاصر الذي لم تستطع الحضارة المعاصرة بكل مظاهرها البراقة أن تضمن له ما كافح لأجله طويلا من حقوق وحريات.

خصائص الفكر السياسي في الاسلام

إذا كانت النظم السياسية المعاصرة والقديمة قد فشلت في توفير الحقوق الطبيعية للانسان، فما دور الفكر السياسي الاسلامي في احترام الانسان، وهل استطاع هذا الفكر أن يوفر ما عجزت عنه الأنظمة السياسية الوضعية ؟

وقبل أن أجيب على هذا السؤال، أود أن أعرض لخصائص الفكر السياسي في الاسلام، لنتعرف الى طبيعة هذا الفكر من خلال مصادره الأصيلة، ومن خلال التطبيق العملي له.

أولا : الطبيعة الروحية والأخلاقية للفكر السياسي في الاسلام

يمتاز الفكر الاسلامي في جميع جوانبه بربط المبادئ التشريعية والقواعد التنظيمية بالمفاهيم الأخلاقية والقيم الروحية، بحيث يكون التعاون والتكامل قائمين بين الجوانب المادية والمعنوية، العقلية والوجدانية، الواقعية والمثالية.

وإذا كان مثل هذا الترابط ضروريا في مجال التشريعات القانونية، فإن ضرورته تظهر بشكل أوضح في مجال السلطة والحكم، فالدولة التي تقوم على أساس أخلاقي وروحي توفر للمواطن فيها فرصا للسعادة

والطمأنينة لا توفرها النظم الذي يقوم كيانها على أساس القوة والقهر والغلبة، لأن المبادئ السياسية التي يقوم عليها الحكم لا يمكن أن تكون بعيدة عن تجاوزات السلطة إلا عندما تحس تلك السلطة بقيمة هذه المبادئ وتقف أمامها بكل احترام وإجلال، ومثل هذا الاحترام والاجلال لا يتوافر في مجال الحكم الا عندما تسيطر الروح الأخلاقية على طبيعة التكوين السياسي، وعندها يستشعر الجميع حكاما ومحكومين قدسية المبادئ السياسية التي رسموها في جميع الظروف.

ثانيا : السيادة النسبية لكل من الدولة والسلطة

لو انتقلنا من الطبيعة الروحية للفكر السياسي في الاسلام الى مبدإ السيادة الذي يعتبر من أهم خصائص الدولة في العصر الحديث لوجدنا أن هذا المفهوم يختلف بين الفكر الاسلامي والفكر المعاصر، فالسيادة تعني تمتع الدولة بسلطة عليا تسمو على جميع السلطات الأخرى لأن الخضوع لأية سلطة ينافي مبدأ السيادة.

وقد نشأ هذا المبدأ خلال العصور الوسطى في أوروبا لتأكيد حق الملوك والأباطرة ضد القوى الخارجية والداخلية التي كانت تحاول التدخل في شؤون السلطة أو الحد من صلاحيتها، إلا أن هذا المفهوم قد تغيّر بعد الثورة الفرنسية التي طرحت فكرة السيادة للشعب وللأمة، وبمقتضى هذا المبدإ أصبحت السلطة مقيدة بالارادة الشعبية.

وينظر الاسلام لمبدإ السيادة من زاوية موضوعية لا شخصية، ويجعلها مرتبطة بسيادة أحكام الشريعة الالهية التي تمثل الدستور الذي يخضع له الحكام بصفتهم الشخصية، وتخضع له الدولة بصفتها الاعتبارية.

وانطلاقا من هذا المفهوم لا يعتبر مبدأ السيادة في نظر الفكر الاسلامي مرتبطا بحاكم أو محكوم، وإنما يرتبط بالمبادئ الشرعية المقررة

التي تعتبر المعيار الحقيقي لمفهوم السيادة، فالسيادة للمبادئ لا للأفراد ولا للسلطات، لأن الحاكم أو المحكوم قد ينحرف في تفكيره عن الخط الصحيح، فيؤدي ذلك الى تكريس ذلك الانحراف وتأكيده.

ثالثا : خضوع السلطة والشعب لأحكام الشريعة

ويرتبط بمبدإ السيادة مبدأ آخر لا يقل أهمية عنه هو مبدأ خضوع الدولة للقانون، أو انتصار الدولة القانونية، ويعبر هذا الاصطلاح عن طبيعة هذا المبدإ الذي قام على أنقاض السلطة المطلقة التي كان يملكها الحكام في العصور القديمة والتي تقلصت رويدا رويدا بفضل نشوء حركات إصلاحية كانت تدعو الى الحد من سلطة الحكام وإخضاعهم لمبادئ القانون، ولم تجد السلطة ــ بعد مقاومة عنيفة ــ بدا من الاستسلام والخضوع لأحكام القانون الذي بدأت مشاعله تبدد ظلام الاستبداد والتحكم.

وإذا كانت المجتمعات الحديثة قد تلقت مبدأ خضوع الدولة للقانون على أنه مبدأ لا يحتاج الى تبرير، فإن المجتمعات القديمة كافحت طويلا وضحّت كثيرا في سبيل الوصول الى هذه النتيجة التي ما كان الوصول اليها يسيرا ولا سهلا.

ولو رجعنا الى الفكر السياسي في الاسلام لوجدنا أن الدولة الاسلامية منذ ولادتها الأولى قامت على أساس إخضاع السلطة السياسية والسلطات العامة في الدولة الى تعاليم القرآن، ولم تكن السلطة في الدولة الاسلامية في يوم من الأيام مطلقة التصرف في مجال الحكم أو في مجال التشريع أو في مجال القضاء، فالسلطات كلها بأشخاص القائمين بها تخضع لأحكام التشريع الالهي، وتنحصر مهمتها في تنفيذ هذه الأحكام مع مرونة في الاجتهاد تمكنهم من مباشرة الحكم لتنظيم المجتمع ولاقامة العلاقات فيه على أساس من العدالة الحقة في كل مجال من المجالات.

وسائل تحقيق الدولة القانونية

وإذا كانت الدساتير الوضعية تنص عادة على وسائل تضمن تحقيق الدولة القانونية وهذه الوسائل قد تحترم حينا وقد تهدر أحيانا، فإن الفكر الاسلامي ربط بين شرعية السلطة القائمة وبين تطبيقها للأحكام الشرعية الثابتة، فإذا انحرفت السلطة في الدولة الاسلامية عن مقتضى ما كلفت القيام به فعندئذ تكون قد فقدت المبرر القانوني الذي قامت على أساسه، وعندها تعتبر عرضة لمواجهة الشعب الذي يملك حق الرقابة الكاملة وحق المحاسبة الدقيقة بشكل يجعله مجبرا على عدم التساهل في هذا الواجب الديني.

مصادر الفكر الاسلامي في الاسلام

ولو انتقلنا من الخصائص التي يمتاز بها الفكر السياسي في الاسلام الى المصادر التي يعتمد عليها لوجدنا أن الفكر الاسلامي يختلف عن الفكر الوضعي من حيث طبيعة المصادر التي يستقي منها الفكر معالمه، فالفكر الوضعي يعتمد على مصادر غير محدودة، تتمثل في اتجاهات فكرية ينادي بها الفلاسفة، أو تشريعات رسمية تصدر من سلطات معترف بها، وهذه المصادر تتغير وتتبدل مع تطور المجتمعات وطبيعة الأنظمة السياسية.

أما الفكر السياسي في الاسلام فيعتمد على مصدرين رئيسيين : احدهما يتسم بطابع الثبات والمرونة، ولا يقبل التغيير أو التبديل لأنه يمثل المبادئ الأساسية التي يقوم عليها النظام من أساسه، وهذا المصدر الثابت هو النص التشريعي الوارد في القرآن أو السنة الصحيحة. أما المصدر الثاني فيتسم بطابع المصلحة المتغيرة المتطورة التي تختلف بين مجتمع ومجتمع، وهذا المصدر يمثل الاجتهادات التي تراها الهيئة التشريعية، سواء تمثلت في هيئة العلماء وأصحاب الرأي أو الهيئة الرسمية التي تملك حق سن القوانين التي تحقق المصلحة.

وإذا كانت المصادر الاجتهادية تعبر عن المصلحة الاجتماعية، فإنها ترتبط من حيث أهدافها بروح النصوص التشريعية الثابتة التي تمثل المحور الرئيسي الذي تستنبط منه الأحكام، ومن الخطإ الكبير الذي يقع فيه كثير من الباحثين أن يخلطوا بين النص الثابت والاجتهاد المتغير، فيجعلوا للاجتهاد الوضعي قدسية النص وثباته، فيؤدي ذلك الى الجمود التشريعي الذي يمنع الفكر الاسلامي من النمو والازدهار، فالنص هو الحكم الثابت، والاجتهاد هو الفهم المتغيّر الذي ينسجم مع واقع المجتمع ويحقق المصلحة بين الأفراد.

مبادئ الفكر السياسي في الاسلام

وهنا يحسن بنا أن نستعرض المبادئ التي يقوم عليها الفكر السياسي في الاسلام، وهذه المبادئ لم تكن في يوم من الأيام مجرد كلمات جوفاء أو عبارات شوهاء تنطلق هادرة في لحظات الحاجة اليها، ثم تندثر في زوايا النسيان بعد ذلك، وإنما هي قواعد هادفة يأتي النظام السياسي لا لاقرارها، ولكن لاحترامها وتنفيذها، وهي لا ترتبط برغبة من حاكم، أو مطالبة من شعب، وإنما هي حق مقرر وواجب مقدس، ينظر الحاكم والمحكوم اليها نظرة إجلال واحترام وتقدير.

وأهم هذه المبادئ ما يلي :

المساواة بين المواطنين في مجالي الحقوق والواجبات

ويراد بالمساواة المساواة القانونية التي يخضع الناس فيها لحماية القانون في مجال التكاليف الايجابية والسلبية، المادية والمعنوية، وقد يخطئ بعض الناس في تحميل هذا المبدإ ما يبعد به عن معناه الحقيقي، أو يتجاوز به أهدافه الخلقية، فالمساواة القانونية واجبة لأنها تحقق العدالة، أما المساواة الفعلية فهي غير ممكنة الوقوع حتما، لأن الناس بطبيعتهم متفاوتون في

قدراتهم ومتباينون في طبائعهم ومختلفون في أجناسهم وألوانهم، وتحقيق المساواة المطلقة بينهم مخل بفكرة العدالة التي ينبغي ألا تكون بعيدة عن تصورنا لمبدإ المساواة.

ويدخل ضمن هذا المبدإ المساواة في المنافع الاجتماعية والمساواة في التكاليف المادية، ومن هنا يتبين لنا أن الفكر السياسي في الاسلام منذ نشأته الأولى لم يعترف بفكرة الامتيازات الطبقية التي كانت تمنح للأشراف والنبلاء في أوروبا خلال العصور الوسطى، والتي مازلنا حتى اليوم نرى بعض ظلالها الباهتة من خلال الألقاب الفخرية التي تمنح لبعض الطبقات الاجتماعية.

والواقع التاريخي للمجتمع الاسلامي يؤكد هيمنة هذا المبدإ وسيطرته على المجتمع الاسلامي، حتى خلال عصور التخلف والانحطاط فيه، في الوقت الذي نجد فيه اليوم الحضارة الحديثة بكل شعاراتها البراقة لم تستطع أن تتخطى حواجز التمييز العنصري في أرقى دول العالم حيث مشاعل الحرية تمد هاماتها الى السماء لتراق على أقدامها دماء الملونين والمستضعفين.

كفالة الحريات العامة

ولو انتقلنا من مبدإ المساواة الى مبدإ الحرية لوجدنا أن الاسلام قد كفل الحريات العامة، سواء الحريات ذات المضمون المادي، كالحرية الشخصية وحرية التملك وحرية العمل وحرية التنقل، أو الحريات ذات المضمون المعنوي كحرية العقيدة وحرية التعبير وحرية التفكير.

ويمكننا تقسيم الحريات التي أقرها الفكر السياسي في الاسلام الى أقسام ثلاثة :

1. الحرية الشخصية : وتعتبر هذه الحرية من أهم الحريات التي

ينبغي أن تكون مصونة ومعترفا بها، ولا تنتهك هذه الحرية التي وصفها الرسول الكريم بأنها «حرام كحرمة يومكم هذا» إلا بحق الاسلام.

2. **الحرية الفكرية** : وهذه الحرية ترتبط بشخصية الانسان، ولا يمكن لهذه الشخصية أن تنمو النمو الطبيعي المتكامل ما لم تتحرر من قيود التخلف والجهل عن طريق إعطاء العقل والفكر حرية الانطلاق وحرية التعبير.

وأول صور هذه الحرية حرية العقيدة، ولا يجوز في نظر الاسلام أن يجبر الانسان على اعتناق عقيدة معينة لقوله تعالى : «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»، وبالرغم من قيام دولة إسلامية قوية البنيان مرهوبة الجانب، فإن التاريخ يحدثنا أن هذه الدولة لم تكن تمارس أي نوع من أنواع الاضطهاد الديني ضد غير المسلمين، وظل أهل الذمة يعيشون في ربوع الدولة الاسلامية ويتمتعون بحماية الدولة ورعايتها آمنين مطمئنين في الوقت الذي كانت فيه الشعوب المسيحية في أوروبا تمارس أبشع أنواع الاضطهاد الديني ضد المسلمين في بلاد الأندلس وغيرها من البلاد التي سقطت في أيدي الفرنجة.

أما حرية الرأي والفكر فإن القرآن الكريم دعا الناس الى استعمال هذه المنحة الالهية، ولذلك نجد الخطاب الالهي موجها في معظم الأحيان لقوم يعقلون، لقوم يتفكرون، لقوم يفقهون، لقوم يتدبرون...

ولم يقتصر الاسلام في دعوته إلى حرية الرأي والفكر على الجانب السياسي والاجتماعي، وإنما دعا الى استعمال هذه الحرية الفكرية في مجال فهم النصوص الشرعية الثابتة ضمن إطار القواعد الأصولية المنظّمة، وبفضل هذه الحرية ازدهر الفقه الاسلامي في صدر الاسلام ازدهارا كبيرا ونمت فروعه نموا عظيما.

ولمّا أغلق باب الاجتهاد في عصر التخلف الاجتماعي والتمزق السياسي اضطهدت الحرية الفكرية التي دعا اليها الاسلام في صريح النصوص القرآنية، وخفتت شعلة الحياة التي أضاءت الفكر الاسلامي لفترة طويلة من الزمن، وفي عصرنا الحاضر لا بد لنا من أن نمارس حرية الفكر وحق الاجتهاد في فهم النصوص التشريعية إذا أردنا لهذه الشريعة أن تبقى مناراتها مضيئة، فالاجتهاد حق وواجب على كل من توافرت فيه شروطه، وهو الطريق الوحيد الذي يقودنا الى إحياء تراثنا التشريعي وإثرائه، وإحياء التراث لا يتم إلا عن طريق الاضافة المتجددة اليه التي تربطه بواقع الحياة المعاصرة...

3. **الحرية الاقتصادية** : وبالاضافة الى احترام الاسلام للحرية الشخصية والحرية الفكرية، فإنه قد أقر الحرية الاقتصادية المتمثلة في حرية العمل وحرية الكسب وحرية التملك، وهذه الحريات مكملة للحريات الأخرى، فالانسان الذي يشعر بحاجته الى الحرية الشخصية والحرية الفكرية يحتاج أيضا الى حريته الاقتصادية التي تمكنه من الانطلاق بكل طاقاته وإمكاناته نحو العمل البناء المثمر الذي يعود نفعه عليه وعلى مجتمعه وأمته.

والاسلام في إقراره للحرية الاقتصادية إنما ينسجم في ذلك مع طبيعة الانسان وغريزته التي تتطلع دائما بكل طموح وتوثب نحو العمل الدؤوب رغبة وطمعا، إلا أن هذه الحرية لا يجوز بشكل من الأشكال أن تكون مطلقة عن كل قيد، وإلا كانت حرية مدمرة فتاكة تسلب المجتمع كل قيمه الأخلاقية.

فالحرية الاقتصادية التي أقرها الاسلام هي تلك الحرية التي تؤدي الى سعادة الفرد والى سعادة المجتمع، فإذا استعمل الفرد حريته في سبيل مصالحه الشخصية وبروح أنانية مستغلة بعيدة عن كل القيم الأخلاقية

فعندها تكون الحرية مدمرة للمجتمع، ولذلك ربط الاسلام الحرية الاقتصادية بقيود لكي تكون موجهة لخدمة المجتمع، وأهم هذه القيود ألا يستعمل الانسان حريته في سبيل إلحاق الضرر بالآخرين، استغلالا أو احتكارا أو إضرارا، فإذا فعل ذلك فعندئذ يجب على الدولة الاسلامية أن تتدخل في هذه الحرية مقيدة لها رافعة الظلم عن المجتمع الذي أساء إليه بعض أفراده.

وهنا أود أن أشير الى أن الحرية التي أقرها الاسلام بجميع جوانبها الشخصية والفكرية والاقتصادية لم يستطع الانسان المعاصر أن يحظى بها على الصعيد الرسمي إلا منذ الثورة الفرنسية التي أقرت مبدأ الحريات بعد كفاح مرير وطويل.

أما على الصعيد الواقعي فإن الحرية لم تنتهك في عصر من عصور التخلف كما تنتهك اليوم، ولم يشعر الانسان بعبودية قاتمة قاسية كما يشعر الانسان المعاصر. يستوي في ذلك المجتمع المتحضر والمجتمع المتخلف، حتى أن بعض علماء القانون الدستوري يصفون العصر الحديث بأنه عصر أزمة الحريات.

مراعاة الشورى في الحكم

أما مبدأ الشورى فيمثل المبدأ الثالث من مبادئ الفكر السياسي في الاسلام، وهذا المبدأ يعتبر قاعدة عامة من أهم القواعد الأساسية في الحكم الاسلامي، وجاءت الدعوة اليه في آيتين من آيات القرآن، قال تعالى مخاطبا رسوله الكريم : «وشاورهم في الأمر»، وقال أيضا واصفا المؤمنين : «وأمرهم شورى بينهم».

وتعتبر الشورى واجبة على الحكام الذين يجب عليهم أن يلتزموا بمقتضى هذا التوجيه الالهي ليكون تحمل المسؤولية موزعا بين السلطة

والشعب. ولم يحدد الاسلام طريقة معينة للشورى، وإنما أخضع هذا المبدأ من الناحية التطبيقية للظروف الزمانية والمكانية التي تتلاءم مع كل عصر وتنسجم مع واقع كل مجتمع، وإذا كان الاسلام قد أقر مبدأ الشورى، فإنه لم يخضعه لقوالب دستورية جامدة، ولم يرد به مجرد دعاية للفكر الاسلامي، وإنما أراد به حقيقة هذا المبدإ من حيث المشاركة الفعلية بين السلطة والشعب بشكل متساو يمكن الحاكم من الاستفادة من آراء أصحاب الرأي السديد الذين يمكنهم المساهمة برأيهم في سبيل نهضة أمتهم.

تحقيق العدالة الاجتماعية

ولو انتقلنا من منهج الحكم وأسلوبه الى غايته وهدفه لوجدنا أن من أهم الأهداف التي يحرص عليها الفكر السياسي في الاسلام تحقيق العدالة الاجتماعية، ولا يقتصر مفهوم هذه النظرية على الجوانب الاقتصادية فحسب، وإنما يتعداها لتصبح ذات مفهوم واسع، يشمل الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية والخلقية، فالمجتمع في نظر الاسلام يمثل وحدة متماسكة متوازنة في شخصيتها ومفاهيمها وحقوقها وواجباتها، تهدف الى الوصول الى مجتمع الخير والسعادة والفضيلة عن طريق منهج تعاوني معتدل رشيد.

ويعتمد هذا المنهج على دعامتين :

أولا : إيجاد التوازن بين طبقات المجتمع في المجال الضيق وهو الأسرة والمجال الأوسع وهو المجتمع.

ثانيا : تذويب الفوارق الاجتماعية بين الأفراد عن طريق توفير الفرص المتكافئة للأفراد وإخضاع الناس لمعاملة واحدة.

السلطات العامة في الاسلام

ولو انتقلنا من المبادئ العامة للفكر السياسي في الاسلام الى السلطات العامة فيه لما وجدنا من الناحية التنظيمية والشكلية ذلك التقسيم الذي نجده في الفكر المعاصر، من حيث تقسيم وظائف الدولة الى **تشريع وتنفيذ وقضاء**، وهذه السلطات ـــ بالرغم من الفصل الرسمي بينها ـــ تتقارب فيما بينها، وتتداخل وظائفها حتى تصل الى درجة فقدان الغاية من هذا الفصل، عن طريق طغيان إحدى هذه السلطات على ما عداها...

ولا أود هنا أن أبين تميز الفكر الاسلامي عن الفكر المعاصر، وإنما سوف أحرص على بيان النظام الاسلامي، ليكون بإمكان أي فرد منا أن يكتشف هذا التميز من خلال الواقع التشريعي الذي أقره الاسلام... فالدولة في الاسلام منفذة لأحكام الشريعة سواء في مجال الحكم أو في مجال القضاء، ويعتبر رئيس الدولة المسؤول الأول عن هذا التنفيذ، وإذا كانت له صلاحيات فإنما تنحصر في دوره التفسيري والاجتهادي الذي يستطيع عن طريقه أن يضع القواعد المنظمة التي تحقق المصلحة للناس والتي لا تتعارض مع القواعد التشريعية الثابتة، ويملك المجتمع الاسلامي سلطة رقابة على الحاكم، فإذا انحرف هذا الحاكم عن المنهج الاسلامي الذي عاهد الأمة عليه، فعندئذ يملك الشعب الحق في تقويم الانحراف بالوسائل الممكنة.

مفهوم السلطة التشريعية في الاسلام

ولو أننا حاولنا أن نستعمل التقسيم الثلاثي للسلطات لوجدنا أن مفهوم السلطة التشريعية يختلف بين الاسلام والفكر المعاصر من حيث طبيعة الصلاحيات الممنوحة لهذه الهيئة المنتخبة، فإذا كانت اختصاصات هذه السلطة في الفكر المعاصر هي سن التشريع ومراقبة السلطة التنفيذية، فإن سن التشريع في الفكر الاسلامي غير وارد لأن التشريع سابق في

وجوده على وجود السلطة، إلا إذا أريد بسن التشريع الاجتهاد المستمد من النصوص والمحقق للمصلحة، وفي هذه الحالة تملك الهيئة التشريعية المنتخبة أن تضع الدساتير والقوانين المستمدة من النصوص التشريعية الثابتة والملائمة للمصالح الجماعية القائمة.

القيمة الالزامية لاجتهادات السلطة التشريعية والتنفيذية

وهنا يحسن أن نشير الى أن الاجتهاد لا يعتبر ملزما ما لم يكن إجماعا، إلا إذا تبناه الحاكم وأصدر به أمرا، وفي هذه الحالة يعتبر اجتهادا ملزما للأمة لأن تبنّي السلطة له يخرجه من طابع الاجتهاد الفردي الى طابع التشريع الرسمي الذي يستمد قوته من إصدار السلطة المختصة له.

السلطة التشريعية بين الاسلام والفكر المعاصر

ويحسن بنا أن نشير الى أن مفهوم السلطة التشريعية يختلف بين الاسلام والفكر المعاصر من ناحيتين :

أولا : الناحية العضوية : ومن هذه الناحية نرى أن الاسلام يشترط في أفراد السلطة التشريعية شروطا معينة تتعلق **بالكفاءة العلمية والنضج العقلي والادراك الكامل للمسؤولية**، ليكون هؤلاء قادرين على الاجتهاد التشريعي وإسداء النصح الناضج للحاكم، في حين أن الفكر المعاصر لا يشترط في أعضاء السلطة التشريعية هذه الشروط، لأن ذلك يخضع لنتيجة الانتخابات التي قد تأتي بأشخاص قادرين على حمل المسؤولية، وقد تأتي بعكس ذلك دون اعتبار للكفاءة العلمية أو القدرة على القيام بهذه المسؤولية.

ثانيا : الناحية الموضوعية : ويختلف الفكر الاسلامي عن الفكر المعاصر من حيث الصلاحيات الممنوحة للسلطة التشريعية أو التأسيسية، ففي

حين تملك السلطة التأسيسية والتشريعية في الفكر المعاصر أن تضع الدستور الذي تريده أو تعدله بحسب قناعتها الشخصية والظروف الملائمة لكل مجتمع وطبيعة البنية الفكرية والبيئية التي انبثقت عنها تلك الهيئات نجد في الفكر الاسلامي أن مهمة السلطة التشريعية أو التأسيسية مقيدة بمبادئ وقواعد أساسية لا تملك مخالفتها أو تجاوزها بحال من الأحوال، وتبقى صلاحية هذه الهيئات محدودة فيما لا يخالف المبادئ الأساسية التي قررها الاسلام.

السلطة التنفيذية في الفكر الاسلامي

أما السلطة التنفيذية فتتمثل في رئاسة الدولة التي سميت في التاريخ الاسلامي باسم الخلافة أو الامامة أو الامارة، ويعتبر الخليفة مسؤولا مسؤولية كلية بحكم منصبه واختيار الأمة له عن كل ما يتعلق بشؤون الأمة.

وإذا كانت سلطات الخلافة واسعة واختصاصات الخليفة شاملة، فإن جميع هذه السلطات والاختصاصات لا تخرج عن حدود التنفيذ الدقيق للأحكام المقررة شرعا في مجال الحكم أو القضاء أو في مجال الممارسة الفعلية لكل شأن من شؤون الأمة.

شروط الخليفة

ونلاحظ أن علماء الفكر السياسي في الاسلام يتشددون في شروط الخليفة، نظرا لضخامة المسؤولية التي سوف تناط به، وهذه الشروط تشمل **النضج العقلي والمعرفة العلمية والكفاءة الادارية والسلامة الجسمية والعدالة السلوكية**، وهي شروط يتشدد فيها الفكر الاسلامي في الوقت الذي يتساهل فيه في كثير منها الفكر المعاصر.

كيفية تولي الخلافة

ولا يتم اختيار الخليفة إلا بترشيح من قبل الهيئة الاختيارية والاستشارية، وتتكون هذه الهيئة من أصحاب الرأي والمشورة ومن يثق الناس به، ويتقدم أعضاء هذه الهيئة المؤتمنة على مصالح الناس باختيار الرجل المناسب الذي يجدون فيه القدرة على ممارسة الحكم مع مراعاة الشروط السابقة التي ذكرناها، آخذين بعين الاعتبار مسؤوليتهم أمام الله وأمام الأمة، مراعين في ذلك أن يكون اختيارهم قائما على أساس **الكفاءة والجدارة** لا على أساس العواطف والمصالح المتبادلة حتى أن بعض العلماء قال بعدم جواز امامة المفضول مع وجود من هو أفضل منه.

فإذا تم اختيار الخليفة فعندئذ يدعى الناس الى بيعته والموافقة عليه، فإذا امتنع الناس عن بيعته ورفضوا اختيار أهل الحل والعقد وامتنعوا عن معاهدة الخليفة الجديد على الطاعة، فكأنهم بذلك يحجبون ثقتهم عنه، وفي هذه الحالة لا بد من اختيار خليفة جديد ينال ثقة الناس، ويحظى بموافقتهم.

مفهوم البيعة في الاسلام

وأود أن أشير هنا الى أن البيعة في الفكر السياسي في الاسلام هي عقد وعهد، يبرم بين الخليفة وممثلي الأمة الذين يقومون باختياره، وبمقتضى هذا العقد يقوم الخليفة المنتخب بتولي شؤون الأمة والحكم بين أفرادها بالحق والعدل، فإذا أوفى بعهده الذي عاهد الناس عليه فعندئذ له حق الطاعة والنصرة ما دام على الحق والعهد.

وهنا نلاحظ أن هذا العقد يتضمن التزاما متبادلا بين الخليفة والأمة، فالخليفة يعاهد الأمة والأمة تعاهده، ويلتزم كل من الطرفين بما

عاهد الآخر عليه. ويظهر لنا من خلال البيعة فكرة التعاقد الحر الذي يتم بين الحاكم والأمة، التي يقول بها بعض فلاسفة الفكر السياسي المعاصر.

حكم الثورة على الحاكم الظالم

والآن وبعد أن تعرضنا للمباحث المتعلقة بالخليفة يثور في ذهننا سؤال ملح هو : **ما حكم الحاكم الذي يتجاوز حدوده المقررة أولا يراعي العهد الذي أبرمه مع الأمة ؟**

علماء الفكر المعاصر تعرضوا لفكرة حق الشعب في مقاومة طغيان الحاكم، وذلك عندما ينتهك هذا الحاكم الحريات الفردية أو المبادئ الدستورية المقررة، فمنهم من أنكر أي حق للشعب في مقاومة السلطة مهما كانت باغية، ومن هؤلاء «مكيافيللي» الذي كان يرى وجوب قيام سلطة مستبدة لا تقيم وزنا للاعتبارات الانسانية، ومنهم من أقر بحق الشعوب في المقاومة انطلاقا من اعتبارات أخلاقية وسياسية.

أما العلماء المسلمون كالماوردي والغزالي والرازي وابن حزم والجرجاني فقد تعرضوا لهذا الموضوع، وأقروا خلع الامام الجائر والفاسق، فإذا رفض الخلع والعزل وتعينت الثورة عليه «بسل السيف» فمن العلماء من أجاز ذلك، ومنهم من رفض اللجوء الى هذا الطريق لئلا يؤدي الى الفتنة وسفك الدماء...

الخلافة ليست سلطة مستبدة

ومن هنا نستطيع أن ندفع الشبهات التي يثيرها أعداء الاسلام حول السلطة المطلقة التي يمنحها الاسلام للخليفة. فالخلافة الاسلامية لم تكن في يوم من الأيام تمثل صورة الحكم الاستبدادي الذي لا يتقيد بأي قانون ولا يخضع لأي نوع من أنواع الرقابة، وإذا كان بعض الخلفاء

خلال التاريخ الاسلامي قد تعسفوا في استعمال سلطتهم، فانتهكوا الحقوق وتجاوزوا الحدود، فإن مثل هذه الوقائع التاريخية الفردية لا يمكن أن تكون حجة على النظام الذي أقره الاسلام بصورته المشرقة الوضاءة.

وإذا كان الاسلام يقر حق الشعوب في مقاومة السلطات المستبدة الظالمة لأنه الطريق الطبيعي لحماية تلك الشعوب من التعسف والظلم والاستبداد، فإنه في الوقت ذاته يحمي السلطات الشرعية العادلة من عبث العابثين وطمع الحاقدين والطامعين، لئلا تنتشر الفوضى في البلاد فيؤدي ذلك الى اهدار المصالح الجماعية وكبت الحريات العامة.

السلطة القضائية في الاسلام

ولو انتقلنا من جانب السلطة التنفيذية الممثلة في مركز الخلافة الى السلطة القضائية لوجدنا القضاء في الاسلام يمثل دورا بارزا في بناء الدولة والمجتمع، فالقضاء هو الهيئة التي تقوم بحماية الحقوق ورفع الظلم الواقع على الأفراد من الأفراد الآخرين أو من قبل الحكام بأشخاصهم أو من قبل الدولة بشخصيتها الاعتبارية.

وإذا كان الخليفة يملك سلطة تعيين القضاة وعزلهم، فإنه لا يملك التدخل في شؤون قضائهم، إذ يستمدون حكمهم من مصادر الشريعة النصية أو الاجتهادية.

ولا يقتصر أمر القضاء في الاسلام على سلطة القاضي الذي يحكم بين الأفراد العاديين بصفتهم الشخصية، وإنما يتعداه الى وجود ولايات متصلة بالقضاء، ومختلفة عنه في اختصاصها وشمولها... وأهمها :

أولا : ولاية المظالم

وتمثل هذه الولاية السلطة القضائية العليا التي تنظر في المظالم

الواقعة على الأفراد من ذوي النفوذ والسلطان مما لا يستطيع القضاء العادي بحكم ظروفه أن ينظر فيه، وهذه الولاية هي قريبة الشبه من القضاء الاداري أو المحكمة العليا، والغاية منها إشعار الناس بسلطان الحق وهيبة الدولة بحيث يخضع الجميع مهما علت مكانتهم أو منزلتهم لحكم القضاء...

ويقوم والي المظالم بالنظر في الشكاوي الموجهة من الأفراد ضد الدولة أو أصحاب المكانة والنفوذ فيها، ونظرا لمكانة المشتكى منهم وعدم إمكان القضاء العادي أن يحكم عليهم، فإن الخليفة نفسه هو الذي ينظر في هذه المظالم، ويصدر قضاءه الذي لا يراعي فيه إلا الحق والعدل.

ثانيا : ولاية الحسبة

وتمثل ولاية الحسبة الولاية الثانية المرتبطة بالنظام القضائي في الاسلام، وتنحصر مهمة هذه الولاية في الرقابة الحكومية على الأفراد والجماعات والهيئات الرسمية لضمان تطبيق أحكام الشريعة أو لحماية المصالح الجماعية التي تقوم الدولة برعايتها والاشراف عليها.

ويدخل ضمن اختصاصات هذه الولاية مراقبة حقوق الله والاشراف على مصالح الناس في كل ما يتعلق بمعاملاتهم المادية ومصالحهم الاجتماعية، وهذه الولاية تظهر دور الدولة في حماية المصالح العامة التي تقوم الدولة بالاشراف عليها.

وبعد، فهذه لمحة موجزة عن معالم الفكر السياسي في الاسلام، وهي تمثل في مجموعها فكرا متميزا في تكوينه، متكاملا في معالمه، متوازنا في جوانبه، لا ينتصر للفرد في مواجهة السلطة، ولا ينتصر للسلطة في مواجهة الفرد، وإنما يجعل الترابط محكما بين الحاكم والمحكوم والسلطة

والشعب بشكل دقيق، يصون الحقوق ويحمي الحريات، ويقود المجتمع نحو التقدم والرقي خلقيا وسياسيا واقتصاديا واجتماعيا.

ولم تكن الدولة في يوم من الأيام في نظر الفكر الاسلامي تمثل طرفا في مواجهة الأمة، وإنما تمثل الجهاز الاداري المنبثق عن رغبة الأمة واختيارها والذي يقوم بتمثيل الأمة والتخطيط لها والاشراف على مصالحها لتنعم بالاستقرار والازدهار.

إحياء الثرات الاسلامي وتجديده

وإذا كان ما ذكرناه يمثل معالم الفكر السياسي في الاسلام، فإنه يجدر بنا الآن أن نوجه اهتمامنا الى هذا الجانب من تراثنا الاسلامي المشرق، لا عن طريق تحقيق نصوصه ولا عن طريق طباعته الطباعة الأنيقة فحسب، وإنما عن طريق الاضافة المتجددة اليه، وهذه الاضافة هي الطريق الطبيعي لاحياء ذلك التراث وخلوده.

ولقد قام أسلافنا في الماضي بخدمة هذا التراث خدمة جليلة وعظيمة، ثم أصاب هذا التراث ما أصابه من ركود وجمود بسبب تخلف المجتمع الاسلامي وتمزقه، وعندها عكف العلماء على دراسة آثار السابقين واجتهاداتهم، دون أن يسمحوا لأنفسهم بمناقشة تلك الآراء أو الخروج عنها... ويجدر بنا اليوم أن نقوم بخدمة هذا التراث إضافة واجتهادا وصياغة وتنسيقا لكي يكون واضح المعالم، مشرقا في تقسيمه وتبويبه وتنسيقه .

وإنني أتوجه بالنداء المخلص الى جميع المؤسسات العلمية الاسلامية أن ترفع عن كاهلها ركام التقليد والتكرار، فتراثنا يحتاج الى إحياء، ولا يتم هذا الاحياء إلا بالرجوع الى مصادره الأصلية لاستخراج الأحكام المناسبة للعصر الذي نعيش فيه، عن طريق تشجيع الاجتهاد الأصيل

والبحث العلمي الرصين، الذي يقودنا من مرحلة التخلف التي نعيش فيها الى مرحلة البناء التشريعي المتكامل الذي يجمع بين التراث في أصالته والواقع في متطلباته واحتياجاته ومشاكله، لا عن طريق إخضاع النصوص التشريعية الثابتة للتطورات الزمنية، ولكن عن طريق فهم تلك النصوص في إطار المقاصد الشرعية والتطورات الزمنية والمصالح الاجتماعية المستجدة.

التشريع الاسلامي وقوانيننا المعاصرة

ومما لا شك فيه أن تراثنا الفقهي العظيم المكدس ـــ بغير عناية ـــ في الزوايا المغبرة القائمة من المكتبات القديمة والمتاحف الأثرية لو أعدنا النظر فيه، ودرسناه الدراسة الاستيعابية الواعية، لاستطعنا أن نستمد منه الكثير مما نحتاج اليه من قواعد أصولية وفروع فقهية، نرفع بها صرح كياننا التشريعي المعاصر، ونثري بها مؤلفاتنا التي اقتصرت على الترجمة الحرفية والنقل الأمين لكثير من النظريات القانونية التي إن صلحت في المجتمعات التي نشأت فيها فربما لا تصلح في مجتمعات مغايرة لتلك المجتمعات في مفاهيمها وقيمها وعاداتها...

والأمل ـــ الآن ـــ معقود على الرغبة المتزايدة في كل يوم، والتي تظهر على الصعيد الرسمي والشعبي، في ضرورة النهوض بالتشريع الاسلامي اجتهادا وإضافة وإخراجا وتنسيقا، ليكون في متناول المهتمين بالدراسات القانونية في الكليات الحقوقية والهيئات القضائية ...

وصرخة من الأعماق موجهة الى كل مسؤول عن هذا الجانب من تراثنا العظيم أن يعطيه الاهتمام الذي يستحقه لنرتفع معا بمستوى هذه الدراسات الى حيث يجب أن تكون، وعندئذ تبتدئ مسيرة هذا الفكر من ركود الى حياة، وهو هدف جدير بأن نتطلع اليه، ونحلم في كل يوم بذلك الغد الجميل التي تشرق فيه شمس أمتنا من جديد...

المحاضرة الثانية

مفهوم الدولة في الاسلام

محاضرة ألقيت في المعهد الأوربي للدراسات الاسلامية
في بروكسل عام 1984

مفهوم الدولة في الاسلام

تستعمل كلمة الدولة بشكل عام للدلالة على السلطة المكلفة بحماية المجتمع، ويراد بها الشخصية الاعتبارية التي يمثلها أشخاص محددون.

وهؤلاء الأشخاص هم الهيئة المختارة بطريق شرعي صحيح لتمثيل الأمة وقيادتها، والسهر على مصالحها، وصيانة حقوقها، ومنع الظلم والاستغلال والعدوان الذي يرتكبه بعض أفراد الأمة في حق البعض الآخر، وإذا كان للدولة من قوة ومنعة وسيادة فإن هذه المفاهيم ما وجدت لكي توجه ضد المجتمع، وإنما وجدت لكي توجه ضد الخارجين عن إرادة ذلك المجتمع.

وتطلق كلمة «الدولة» في الفكر الاسلامي على الجماعة المنظمة التي تقطن أرضا معينة وتخضع لقواعد تنظيمية تحدد لتلك الجماعة منهج حياتها العملية، وبناء على هذا المعنى فإنه يمكن لنا إطلاق كلمة «الدولة الاسلامية» على المجتمع الاسلامي الأول الذي تكونت معالمه الأولى بعد هجرة الرسول ﷺ الى المدينة، ففي المدينة التقى الرسول الكريم

بصحابته الذين آمنوا به والتزموا بتعاليمه وارتضوا الاسلام لهم منهجا وعقيدة وأسلوب حياة.

وكان أول ميثاق وضعه الرسول الكريم لصحابته من المهاجرين والأنصار متضمنا ما يشير الى أنهم أمة واحدة من دون الناس، وأن ما يقع بينهم من خلاف وشجار فإن مرده الى الله والى الرسول.

وربما لا نجد في ذلك الوقت ما يشير الى الدولة والحكم ورئيس الدولة والتنظيمات الادارية التي لابد منها لقيام الدولة، لأن الرسول الكريم كان نبيا ورسولا، وكان اعتزازه بالرسالة والنبوة أكثر من اعتزازه بقيادة الدولة ورئاستها، فقد كان رئيسا للدولة الاسلامية الفتية بحكم كونه رسولا، ووظيفة الرسول أعم من وظيفة الحاكم وأشمل، وتختلف مهمته عن مهمة الحاكم من حيث كونه مبلغا رسالة ربه ومبيِّنا التشريع المنزل عليه، وهو بهذه الصفة كان يقود أمته ويؤمها في قضاياها الدينية وفي حروبها مع أعدائها، واليه كان الناس يحتكمون، وعليه كان الناس يعتمدون، سواء في مشاكلهم الخاصة، أو في القضايا التي تهم المجتمع الاسلامي كله.

متى نشأت الدولة ؟

من الصعب علينا أن نحدد بشكل دقيق تاريخ نشأة الدولة الاسلامية، لأن الدولة الاسلامية لم تقم نتيجة قرار أو دستور صادر عن هيئة دولية أو محلية، وإنما نشأت نتيجة نمو وتكامل استمر أكثر من عشر سنوات، فكان الرسول الكريم يدعو الناس الى الاسلام، ويحثهم على الدخول فيه، ويناقشهم بالحجة والبرهان في عقائدهم التي كانت قائمة قبل الاسلام، فتكاثر عدد المسلمين، ونما الاسلام نموا بطيئا في بداية الدعوة الاسلامية، ثم كانت الهجرة، وبعد الهجرة انتقل وضع المسلمين من حال الى حال، ونستطيع أن نقول بأن الهجرة هي النواة الأولى التي

ابتدأت بها الدولة الاسلامية لأن المسلمين من مهاجرين وأنصار قد حاولوا في المدينة أن يكونوا لأنفسهم واقعا اجتماعيا متميزا، له خصائصه وله مقوماته، وهذا الواقع الجديد هو **بداية البداية لأول دولة إسلامية.**

ويحرص بعض الباحثين المعاصرين على القول بأن البيعة التي تمت بين الرسول الكريم وبين أهل يثرب في العقبة قبل الهجرة هي حجر الزاوية في بناء الدولة الاسلامية (1)، ففي تلك البيعة التي تكررت مرتين تم الاتفاق بين الرسول الكريم وأهل يثرب على إقامة مجتمع إسلامي في المدينة، يتكون من الأنصار والمهاجرين، وربما كان نص البيعة والاتفاق لا يشير الى إقامة مجتمع اسلامي، وإنما ينص في «البيعة الأولى» على التزام أهل يثرب بمقتضى التعاليم الاسلامية بالابتعاد عن الشرك والسرقة والزنا وقتل الأولاد وبعدم المعصية، وينص في «البيعة الثانية» على حماية الرسول الكريم ﷺ ونصرته.

بداية المجتمع الاسلامي الجديد

وبعد الهجرة ابتدأت معالم المجتمع الاسلامي الجديد، وبعدها ابتدأت معالم الدولة الاسلامية تظهر رويدا رويدا من خلال إقامة نوع من التنظيم الاجتماعي يعتمد على نصوص قرآنية كانت تتنزل لتضع لذلك المجتمع الأسس التشريعية والقواعد التنظيمية التي تكفل إقامته على أسس متينة وثابتة.

ومن خلال ذلك التكامل التشريعي والنمو السكاني الذي كان يتم في المدينة بدأت الدولة الاسلامية تظهر، وبدأت فكرة الدفاع عن هذه الدولة الفتية تقوى، حتى كانت غزوة بدر التي مكنت دولة الاسلام من أن تحارب أعداءها بقيادة الرسول الكريم، فكان الأسرى وكانت الغنائم، ثم كانت الاتفاقات التي بدأت تظهر بين دولة الاسلام التي

(1) انظر النظريات السياسية الاسلامية للدكتور ضياء الدين الريس ص : 17.

يقودها النبي ﷺ وبين دولة الشرك والكفر التي امتدت أرجاؤها لتشمل مناطق عدة من أرض الجزيرة العربية.

ولو أننا حاولنا أن نتلمس النصوص القرآنية التي نزلت في المدينة لوجدنا أن هذه النصوص قد اختلفت من حيث الأسلوب والموضوع عن النصوص المكية، وماذلك الاختلاف إلا لتلبية حاجات المجتمع الجديد الذي كان يتلمس طريقه نحو إيجاد بنية تشريعية متكاملة في مجال الفرد والمجتمع والدولة، سواء في العلاقات الخاصة والمعاملات المالية أو في العلاقات العامة مع المجتمعات الأخرى في حالتي السلم والحرب.

دولة الاسلام في المدينة

وإذا كان علماء الفكر القانوني المعاصر يشترطون في الدولة الحديثة أن تتوافر فيها أركان رئيسية كالاقليم والشعب والسلطة، فإننا نجد أن هذه الأركان قد توافرت في دولة الاسلام الأولى في المدينة، وربما كان توافر هذه الأركان في دولة المدينة أفضل وأوضح من الدول المجاورة داخل الجزيرة العربية، ونستطيع أن نؤكد أن المجتمع المكي لم يكن يخضع لذلك التنظيم في القيادة وذلك الالتزام بالقواعد التشريعية التي جاء بها القرآن كما كان المجتمع المدني يفعل، فالمجتمع الاسلامي الذي نشأ في المدينة استطاع بسرعة كبيرة أن يسير نحو التنظيم المتكامل والانضباط الكامل والالتزام الكلي بكل ما جاء به الرسول ﷺ.

تطور الدولة الاسلامية

لو أننا تتبعنا أحداث التاريخ الاسلامي خلال فجر الاسلام لأدركنا أن وفاة الرسول الكريم لفتت نظر المسلمين الى أنهم أصبحوا أمام مسؤوليات جديدة من حيث متابعة الطريق الذي بدأه الرسول الكريم.

ولهذا فإنهم لم يتوقفوا عن متابعة الطريق و لم يرتدوا على أعقابهم

ولم يَدُرْ في أذهانهم ان المجتمع الاسلامي الذي أقامه الرسول الكريم في المدينة قد انتهى بموته، وإنما انطلقوا بخطى صحيحة ومتزنة منذ اللحظات الأولى التي اعقبت محنتهم بوفاة الرسول الكريم نحو تولية خليفة للرسول الكريم، وكان هذا الخليفة هو الرئيس الأعلى للدولة الذي يجمع بين القيادة الدينية والقيادة السياسية...

وبالرغم من أن الدولة الاسلامية نشأت في المدينة بعد الهجرة إلا أن اجتماع المسلمين أو أصحاب الحل والعقد منهم لاختيار خليفة للرسول الكريم جعل مفهوم الدولة واضحا وبينا، سواء من حيث اختيار الحاكم أو من حيث شكل الحكم أو حيث الصلاحيات الممنوحة للخليفة. وإذا كان الله تعالى قد اختار لرسوله لقب الرسالة والنبوة، فكان رسولا ونبيا، فإن أبا بكر هو أول رئيس للدولة الاسلامية، من حيث التزامه بما يجب أن يلتزم به الحاكم الاسلامي من أصول وقواعد في كيفية الاختيار، وفي تنفيذ الأحكام، وفي تعرضه للخطإ والصواب، وفي مراقبة الأمة لأعماله وتصرفاته فيما يتعلق بشؤون الحكم ومسؤولياته،ولهذا فقد افتتح عهده ببيانه السياسي الذي التزم به بعد اختياره للخلافة، فقال :

«أيها الناس : إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني...» ثم قال :«أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم».

وبعد عهد أبي بكر ابتدأت معالم الدولة تتضح أكثر فأكثر، وابتدأت التنظيمات الادارية تأخذ طابعا جديدا، من حيث التعيين وكيفية التنفيذ، والصلاحيات والعزل، وكانت الفتوحات الاسلامية وما نتج عنها من توسع إقليمي شمل أقطارا متباعدة قد فرض على الخليفة أن يطور أساليب الحكم، ليستطيع أن يضبط الأمور داخل البلاد، وأن يحدد الصلاحيات والمسؤوليات، وأن يحاسب على التقصير والاهمال والتجاوز.

مقومات الدولة الاسلامية

إذا كان لكل دولة مقومات تتعلق بالحكم والحاكم والشعب والأرض، فإن الدولة الاسلامية قد تجاوزت هذه المفاهيم، فالاسلام لم يأت ليقيم **دولة فحسب وإنما جاء ليقيم دولة إسلامية ذات خصائص متميزة** تختلف عن كل الدول، فالاسلام ليس دينا يقتصر أثره على دور العبادة، وليس نظاماً للحكم ينحصر تشريعه فيما يتعلق بالحكم، وإنما هو أسلوب حياة أو دستور حياة، ولهذا فقد اتصفت تعاليمه بصفة الشمول والتكامل، واشتملت أحكامه على كل ما يحتاج اليه الانسان سواء في حياته الخاصة أو في حياته العامة، مع أفراد أسرته أو في علاقته بالمجتمع الذي ينتمي اليه، أو مع السلطة التي تحكمه. هذا الشمول والتكامل الأخلاقي والتشريعي والعقائدي لا نجده في أي نظام وضعي أو سماوي، إذ تقصر الأنظمة والتعاليم ـــ عادة ـــ اهتمامها على جانب واحد من الجوانب، وتترك للانسان الحرية في أن يختار لنفسه ما يشاء، أما الاسلام فقد شملت تعاليمه العقيدة والآداب والتشريعات، وهذه التعاليم ذات الامتداد الواسع تغطي جميع حاجات الانسان، ولهذا نجد الفرد المسلم يتميز عن غيره بالالتزام الكامل بتعاليم الاسلام، في ملبسه وفي سلوكه وفي علاقاته مع الناس، وهذا التميز يجعله «نموذجا جديدا» في تفكيره، ويجعل قدرته على الحياة أكثر من غيره لانسجام التعاليم التي يستمد منها تصوره عن الدور الذي يجب أن يقوم به في الحياة، سواء من حيث علاقته بربه أو علاقته بمجتمعه.

ومن هنا نستطيع أن نمد أبصارنا في مجال البحث عن مقومات الدولة الاسلامية الى أكثر من المقومات المادية التي يشترط توافرها في كل دولة، كالتشريع والأرض والسلطة والشعب، وهذه المقومات ذات الصفة المادية قد توافرت في الدولة الاسلامية بشكل كامل، وبصورة أكثر وضوحا من أية دولة أخرى، وخاصة إذا أدركنا أن كثيرا من المقومات التي يعترف القانون الدولي بها ربما لا تصلح في الحقيقة لاعتبارها

مقومات، لأن من شروط المقومات التي يجب أن تتوافر في الدولة أن تكون تلك المقومات مقنعة للعقل، من حيث تميزها عن غيرها في الشكل والمضمون.

ولا أتصور أن ما طرحه علينا علماء القانون الدستوري من تعريفات متعلقة بمفهوم الدولة في العصر الحديث يمكن أن يكون مقنعا للعقل، قد نسلم به جدلا، وقد نلتزم بمضمونه، وقد نحتج به في مجال الدفاع عن وجهة نظر القانون، إلا أن مفهوم الدولة يبقى مرتبطا بقناعة عقلية لابد منها، ربما تتفاوت هذه القناعة بين الناس، وربما تختلف فيها الأنظار، إلا أن من الضروري أن تكون الدولة قائمة على أساس متين يحول دون ضياعها أو ذوبانها في لحظة من لحظات الفوضى التي يمر بها العالم المحيط بها، ولا يمكن أن يحول بينها وبين ذلك الضياع إلا التميز الواضح والأسلوب المختلف الذي تختاره الدولة لنفسها، والذي يبرر وجودها ويفضلها على غيرها من الدول...

فالفقيه الفرنسي «كاريه ديبلر» يعرف الدولة بأنها مجموعة من الأفراد مستقرة على إقليم معين، ولها من التنظيم ما يجعل للجماعة في مواجهة الأفراد سلطة عليا آمرة وقاهرة.

هذا مفهوم الدولة وهذا تعريفها، إلا أن الصورة التي يرسمها لنا ذلك التعريف لا تقنعنا بجدارة تلك المقومات بإنشاء دولة، فالجماعة التي تعيش على أرض مستقلة والتي تختار لنفسها حاكما يحكمها لا يمكن أن تخرج من إطار الجماعة الى إطار الدولة، فالدولة ذات مقومات ثابتة متميزة مستقلة من حيث وحدة العناصر ووحدة الشعور ووحدة اللغة ووحدة الدين، ووحدة الآمال، ووحدة التاريخ، وربما تنطبق هذه الصفات على الأمة الواحدة، وهذا صحيح، فالأمة الواحدة المتكاملة المتميزة تصلح لاعتبارها دولة، أما أجزاء الأمة فلا يمكن أن تنشأ منها دول، لأن ذلك سيقودنا في يوم من الأيام الى ايجاد وحدات سياسية صغيرة متصارعة متنافسة، تتكاثر يوما بعد يوم ويزداد تناحرها واختلافها.

ولهذا فإن نظرة الاسلام أكثر إقناعا وأكثر شمولا، فالمجتمع الاسلامي يكوّن دولة واحدة، وكل مسلم قادر على أن يكون مواطنا في هذه الدولة، وكل فرد قادر بإسلامه على أن ينتسب لهذه الوحدة الانسانية المتكاملة ذات التصور العقائدي الواحد، وذات التشريع الالهي العادل، وذات النظام السياسي الانساني.

وهذا التصور المتكامل الذي يختزنه الأفراد والذي يستمد مصدره من التعاليم الاسلامية هو الأساس الصالح لقيام مجتمع موحد العقيدة والتشريع وهو الأساس الصالح لقيام دولة ذات خصائص مميزة، وهذه الخصائص هي المقومات الحقيقية لبناء دولة تفرض نفسها من خلال خصائصها ومقوماتها لا من خلال اعتراف القانون الدولي بها.

الطبيعة الانسانية للدولة الاسلامية

لعل المجتمع الدولي يحتاج اليوم أكثر من أي وقت مضى الى إعادة النظر في خصائص الدولة المعاصرة، بحيث يتم التكامل بين الخصائص المادية التي يعطيها المجتمع الدولي جل اهتمامه وبين الخصائص الانسانية التي كثيرا ما يغفلها علماء القانون الدستوري والدولي، ولا أعتقد أن الخصائص المادية مهما تكاملت أركانها يمكن أن تكون كافية ومغنية عن الخصائص الانسانية التي هي أولى بالرعاية والاهتمام، لأن الدولة في أصل نشأتها ما قامت إلا لخدمة الانسان وتوفير أسباب السعادة له، وبالتالي فيجب أن ينظر للدولة من خلال إسهامها الفعلي في تحقيق الغرض الذي قامت من أجله، وهو الانسان، فإذا أهملت الدولة الغاية التي أنشئت من أجلها، وجعلت الانسان الذي هو الغاية ضحية ووسيلة، فعندئذ تكون قد انصرفت عن الطريق السوي وانحرفت عن المسار الصحيح.

إن الناظر والمتأمل في طبيعة الدولة الاسلامية كما أرادها الاسلام، لا كما كانت خلال فترة طويلة من التاريخ الاسلامي، سوف يدرك بما

لا يدع له مجالا للشك والريب أن هذه الدولة ما قامت إلا لأجل خدمة الانسان، وأن الانسان لا يجوز أن يكون ضحية سواء في الوسائل أو الغايات، وأن الحاكم لا يستمد حكمه وشرعية ذلك الحكم إلا من خلال اعتراف المجتمع به، سواء عند الاختيار، أو في طريقة المشاورة، أو عند اتخاذه للقرارات.

وربما يثير البعض تساؤلات حول هذه الحقيقة، وربما يدعمون رأيهم الرافض والمنكر بالواقع التاريخي الذي يقدمه لنا علماء التاريخ الاسلامي عن الدولة الاسلامية، وأن هذه الدولة لم تلتزم بالتعاليم الاسلامية، ولم تستطع إعطاء الصورة المثلى عن الدولة الاسلامية ذات الصورة الانسانية التي نلح على أنها الصورة الحقيقية للدولة الاسلامية التي أرادها الاسلام وبين الدولة الاسلامية التي أرادها المسلمون في عصور الركود والجمود، فتاريخ الدولة الاسلامية يعطينا صورة قد تكون بعيدة بدرجات متفاوتة عن الصورة المثلى للدولة الاسلامية التي أرادها الاسلام، قد نجد لدى بعض الخلفاء لمحات عن هذه الحقيقة، وقد نجد هذه اللمحات بصورة أكثر وضوحا وجلاء في العصر الأول للاسلام، وربما تكون صادقة كل الصدق خلال عصر الخلفاء الراشدين، إلا أن هذه اللمحات ابتدأت في الانحسار بعد أن انقلبت الخلافة الاسلامية الى نوع من الخلافة المشوهة، وبعدها فمن الظلم للاسلام أن نعبر عنه من خلال واقع ما أراده ولا يقره، ومن غير الانصاف أن نربط بين الاسلام وبين التطبيق السيء له، فالاسلام أسلوب متكامل لحياة مجتمع، فإن كان التطبيق ناقصا أو مبتورا أو مشوها فلا يمكن أن يكون حجة على الاسلام...

ويؤسفني أن أقول إن الصورة المثلى التي أرادها الاسلام قد شوهت في أذهاننا كل التشويه، ولو أننا أردنا أن نعرف الصورة التي أرادها الاسلام للمجتمع في مجال نظامه السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي لوجب علينا أن نرسم ذلك في أذهاننا من خلال تتبعنا لآيات

القرآن، فآيات القرآن أكثر جلاء وأشد وضوحا مما كتبه الكاتبون عن الاسلام، أو طبقه الحاكمون باسم الاسلام...

وإذا كان الاسلام قد صان التشريع عن العبث الانساني، وجعل دور التشريع للخالق المنزه عن الأغراض والمنافع البشرية، فإن الانسان قد شوه ذلك التشريع من خلال تطبيقه لذلك التشريع، لأنه لم يستطع أن يجرد نفسه عن منافعها وأغراضها، فكانت الصورة التي دعا اليها القرآن أقل صفاء في مجال التطبيق العملي، ولهذا فإن المجتمع الاسلامي يجب أن يعيد الصورة المشوهة في ذهنه عن الاسلام الى صفائها ولا يتم له ذلك إلا من خلال الربط المحكم والمستمر بين تعاليم القرآن وبين التطبيق الفعلي له.

مظاهر الطبيعة الانسانية

لو أننا حاولنا أن نبحث عن مظاهر الطبيعة الانسانية في الاسلام لوجدنا هذه المظاهر متمثلة في كل حكم من الاحكام التي أقرها الاسلام، فالتشريع الاسلامي ما جاء إلا لخدمة الانسان وإسعاده، عن طريق وضع تنظيم محكم، يستطيع الانسان أن يحتكم اليه في حياته وفي معاملاته.

ومن الجوانب التي يبرز فيها ذلك الجانب الانساني الاحكام المتعلقة ببناء الدولة، فالأسس التي تقوم عليها الدولة لا يمكن أن تكون بمعزل عن الجانب الانساني الذي تتزايد الحاجة اليه، وخاصة عند وضع الأحكام المنظمة لبناء الدولة، والمحددة لوظائف الحاكم وواجباته وسلطاته.

مراعاة رأي الأمة في اختيار الحاكم

حرص الاسلام على أن يراعى في بناء الدولة الاسلامية الجانب الانساني، ويبدو لنا هذا الجانب من خلال الحرص الدائب على أن يكون

الحكم قائما على أساس من الارادة الشعبية ومعبرا عنها، سواء في مجال اختيار الحاكم أو في مجال توافر شروط الكفاءة والجدارة فيه.

رأي الأمة في اختيار الحاكم

أهل الاختيار هم أهل الحل والعقد الذين ألقت الأمة اليهم أمرها، ووضعت فيهم ثقتها على أساس من الكفاءة والجدارة التي عرفت عنهم، وظهرت منهم، خلال مواقف لهم أبدوا فيها من ضروب الحذق والفطنة والمهارة ما جعلهم أهلا للثقة وموطنا لها.

ويتولى هؤلاء أمر اختيار الخليفة عن طريق تصفحهم لأحوال أهل الامامة، ممن توافرت فيهم شروطها، ثم يختارون من هؤلاء واحدا ممن يتوسمون فيه القدرة والجدارة والكفاءة.

قال الماوردي في صدر كلامه عن كيفية اختيار الخليفة :

«فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا، وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس الى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد الى اختياره عرضوها عليه، فإذا أجاب اليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الامامة، فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته...»(2).

واختيار أهل الحل والعقد للخليفة يعبر عن رأي الأمة، لأن أهل الحل والعقد ممثلون للأمة بحكم كفاءتهم وجدارتهم وثقة الأمة بهم، ويجب أن يلتزم أهل الاختيار برأي الأمة، وأن يختاروا من تسرع الأمة الى بيعته، وتنصاع لأوامره، وتثق بتصرفاته وأعماله.

---

(2) الأحكام السلطانية ص : 7.

وإذا كان البعض يعتقد أن سلطة أهل الاختيار في اختيار الخليفة واسعة ومطلقة، فإن النصوص الواردة عن الفقهاء تؤكد عدم صحة ذلك الرأي، فأهل الاختيار مقيدون بأن يختاروا من تتوافر فيه شروط الخلافة، ومن يثق الناس به ويسرعون الى بيعته.

مراعاة الكفاءة في الاختيار

تعتبر الكفاءة هي المعيار الحقيقي الذي يجب أن يعتد به عند اختيار الخليفة، فلا يجوز أن تحكم العواطف الشخصية والرغبات الفردية في اختيار الخليفة، لأن ذلك قد يؤدي الى تسليم الحكم لمن لا تتوافر فيه الكفاءة والجدارة، وأهل الاختيار مكلفون بحسن الاختيار، واختيار الأمة وثقتها بهم يؤكد نزاهتهم في حكمهم وابتعادهم عن العواطف والمصالح، فإذا ثبت من تصرفاتهم ما يدينهم ويضعف الثقة بهم فعندئذ يجب أن تنتقل المهمة الى غيرهم ممن لا يتطرق الشك الى نزاهتهم.

واعتبار الكفاءة في اختيار الحاكم هو امتداد للفقرة السابقة التي توجب احترام رأي الأمة في الاختيار، وهو تأكيد لمفهوم الحكم في الاسلام، ذلك المفهوم الذي يجعل الحكم مركز تكليف لا مركز تشريف.

وقد غالت فئة من العلماء ــ منهم الجاحظ ــ فقالت بعدم انعقاد بيعة المفضول مع وجود من هو أفضل منه، وهذا الرأي يجعل دور أهل الاختيار محدودا ومقيدا ضمن نطاق التنفيذ، إلا أننا نلاحظ أن الأخذ بهذا الرأي قد يؤدي الى حرج ومشقة بالغة حد النهاية، فقضية التفاضل قضية نسبية، ومن الصعب أن يصل أهل الحل والعقد الى التمييز بين الفاضل والمفضول، ما لم يكن أحدهما ظاهر الفضل من صفات بارزة وظاهرة، وعلى كل حال، فإن أهل الاختيار ملزمون بتحكيم ضمائرهم وعليهم أن يختاروا من يتوسمون فيه الفضل، ويعتقدون أنه الأفضل، ولهم الأجر ما التزموا بالحياد والنزاهة ولو أخطأوا في الاختيار.

يأتي دور البيعة بعد الاختيار، فأهل الحل يختارون الخليفة، وفق الشروط والكيفية التي ذكرناها، ثم تدعى الأمة الى مبايعة الخليفة الجديد، وكأنها في هذه البيعة تعاهده على الطاعة والنصرة.

وتأتي هذه المعاهدة بعد مرحلة التعاقد الذي يجب أن يتم بين أهل الحل والعقد من طرف، وبين الخليفة الجديد من طرف آخر، وهذا التعاقد يجب أن تتوافر فيه شروط العقود من الالتزام المتبادل بين الخليفة والأمة، بما يضمنه العقد من شروط من حيث الالتزام بأحكام الشريعة و الحكم بين الناس بالحق والعدل، ويأتي العهد بعد العقد معبرا عن ذلك المعنى، ومؤكدا لذلك الالتزام، وأرى أن العهد ليس قاصرا على الأمة، وإنما هو **عهد متبادل**، فالخليفة يعاهد الأمة على أن يلتزم بمقتضى العقد الذي أبرمه مع أهل الاختيار، والأمة تعاهده في حال التزامه بالطاعة والنصرة.

وهذا المفهوم يؤكد لنا الطبيعة الانسانية التي يتميز بها الفكر الاسلامي في مجال احترام الارادة الشعبية، وإلزام رئيس الدولة بمقتضى ما عاقد الأمة عليه، وهذا تأكيد للجانب الانساني الذي يرعاه الاسلام ويأخذه بالاعتبار و يعطيه الأهمية الكبيرة...

دور الدولة الاسلامية في حماية المصالح الاجتماعية

نظرة متأنية الى الأحكام التي اشتمل عليها التشريع الاسلامي تؤكد لنا حرص هذا التشريع على مراعاة الجانب الانساني والأخلاقي، فالتشريع الاسلامي ليس تشريعا ماديا فحسب، وليس المراد به مجرد ضبط المعاملات بين الناس وتحديد العلاقات بين السلطات والأفراد، وإنما يحرص ــ فوق ذلك ــ على أن يربط بين أحكامه التشريعية والمبادئ الانسانية والأخلاقية، إذ لا يجوز أن يكون التشريع بعيدا عن مضامينه

الانسانية، وإلا فقد قدرته على اقناع الناس بعدالته وبسمو أحكامه، وأصبح معرضا للنقد والسقوط.

ويبدو لنا هذا المعنى من خلال ما يأتي :

مصادر التشريع

يفرق التشريع الاسلامي بين مصادره النصية الثابتة ومصادره الاجتهادية التي لا تتصف بصفة الثبات، فالحكم الذي يثبت عن طريق النص لا يقبل النسخ أو التغيير أو الابطال لسمو مصدره، بخلاف الحكم الذي يثبت عن طريق الاجتهاد فلا يمكن الجزم بصوابه، لأن احتمال الخطإ وارد في كل حكم ثبت عن طريق الاجتهاد، ولهذا فإن من الخطإ الكبير أن يعطى الحكم الوارد عن طريق الاجتهاد مكانة الحكم الثابت عن طريق النص ولو أعطي الحكم الاجتهادي صفة الثبات والقداسة لأدى بنا الى الركود التشريعي.

ومن المؤسف أننا اليوم لا نفرق التفريق الجميل بين ما ثبت عن طريق النص وما ثبت عن طريق الاجتهاد، وكثيرا ما نعطي للآراء الاجتهادية صفة القداسة، ونتعصب لها ولأصحابها تعصبا مذموما، بل ونبتعد بها عن مقتضى النصوص الأصلية التي هي أولى بالعناية والاهتمام.

وهذا التفريق يؤكد لنا رغبة التشريع الاسلامي في ربط الأحكام التشريعية بالمصالح المتغيرة والمتبدلة، وإذا كانت النصوص تحرص على بيان الأحكام التفصيلية لبعض الموضوعات الثابتة، فإن تلك النصوص تحرص على رسم المعالم الرئيسية والمبادئ الكلية للمسائل التي تتغير بتغير المجتمعات والأزمان، ولهذا أقر الفقهاء مبدأ تغير الأحكام بتغير الأزمان. ومن الطبيعي أن الأحكام المتغيرة هي الأحكام التي ثبتت عن طريق الاجتهاد دون ما ثبت عن طريق النصوص...

وبالنسبة للمسائل الاجتهادية فإنه يجب أن يؤخذ بالاعتبار المقاصد الشرعية التي تقوم على أساس رعاية المبادئ الأخلاقية والانسانية، وهذه المبادئ لا يمكن إهمالها أو التقليل من قيمتها، سواء في مجال الدراسات النظرية والاستنباطية، أو في مجال التطبيقات القضائية العملية.

خصائص التشريع

لكل تشريع خصائص معينة تميزه عن غيره من التشريعات، وللتشريع الاسلامي خصائص أيضا، وهذه الخصائص ذات الصفة المتميزة تؤكد لنا تميز التشريع الاسلامي عن غيره من التشريعات السماوية والوضعية.

ويمكن لأي باحث أن يلاحظ ــ بقدر يسير من الجهد، وبقدر كبير من الوضوح ــ تلك الخصائص، سواء من حيث العموم والشمول أو من حيث مراعاة المبادئ الأخلاقية.

1 ــ **العموم** : جاءت النصوص الواردة في القرآن والسنة عامة لجميع المكلفين، ممن توافرت فيهم شروط التكليف، ولهذا كانت صيغة الخطاب عامة وشاملة، وتشمل كل مسلم، سواء اختلفت القوميات واللغات والألوان أو اتحدت، لا فرق بين مسلم ومسلم في نظر الاسلام، وكل من يدخل في الاسلام فإنه يستطيع أن ينال من الحقوق ما يناله أي مسلم آخر.

2 ــ **الاستمرار** : تتصف المبادئ الأساسية التي قام عليها التشريع الاسلامي بصفة الاستمرار، نظرا لأنها ثابتة عن طريق النصوص، وهذا الاستمرار يعطي لتلك المبادئ قوة القداسة، وعندها لا يملك أحد الانحراف عن تلك المبادئ أو التقليل من قيمتها، بخلاف الأحكام الفرعية التي ثبتت عن طريق الاجتهاد بناء على مصلحة معينة، فإن هذه الأحكام قابلة للتغيير والتبديل عن طريق الاجتهاد أيضا، إذا تبدلت النظرة اليها، ولم تعد تحقق المصلحة المرجوة.

3 ــ الشمول : يتصف التشريع الاسلامي بصفة الشمول، لأن أحكامه لم تكن مقتصرة على جانب من الجوانب المتعلقة بحياة الانسان، فأحكام التشريع لم تقتصر على العبادة فحسب، ولا على الدعوة إلى مكارم الأخلاق، ولا على الاهتمام بجانب من جوانب التشريع، وإنما كان الاهتمام منصبا على ايجاد تشريع متكامل يعطي للجوانب الأخلاقية ما يعطيه للجوانب التشريعية، بل يجعل الترابط بين الأخلاق والتشريع قائما على أساس متين يكفل تنفيذ الأحكام واحترامها...

4 ــ العدالة : قد تكون خاصة من خواص التشريع، وقد تكون غاية من غاياته وهدفا من أهدافه، وهي خاصة وغاية في آن واحد، فالتشريع الاسلامي يهدف لتحقيق العدالة بين الناس، وهو في نفس الوقت يتصف بصفة العدالة والنزاهة والابتعاد عن الأغراض، فلا يمكن أن ينسب التشريع الاسلامي لانسان، ولا يمكن أن يتحيز لفئة، ولا يمكن أن يكون معبرا عن وجهة نظر معينة، فواضعه ومنزله هو الله، والناس بالنسبة اليه عبيد، لا يتفاضلون فيما بينهم إلا بالتقوى والعمل الطيب، وهذا هو مجال التفاضل الحقيقي الذي لا يمكن للمجتمع البشري أن يستقيم أمره ما لم يعتمد هذا المنهج في التفاضل بين الناس.

وإذا كان التشريع الاسلامي يتصف بصفة العدالة ويهدف لتحقيقها بين الناس، فإن من المتعذر على أي تشريع وضعي أن يتصف بهذه الصفة، لأن واضعه إنسان، والانسان مهما سما في مثاليته وتجرد عن أغراضه فإنه لا يستطيع أن يخرج عن إطاره الانساني، ولا يمكن أن يتجاوز عواطف الحب والكره التي يتأثر بها الانسان عادة.

قوة التشريع

يستمد التشريع قيمته من القوة التي يوفرها لأحكامه، وهذه القوة لا تتوافر في التشريع ما لم يشعر الأفراد بسمو مصدره أولاً، وبقداسة ذلك المصدر ثانيا، وإلزام داخلي يدفع الأفراد لتطبيقه ثالثا.

واعتقد أن أي تشريع وضعي لا يمكن أن يوفر لنفسه هذه الصفات التي توافرت كلها في التشريع الاسلامي، ولهذا نجد الناس يتدافعون نحو التحايل على أحكام التشريع الوضعي، ويتهربون من تطبيق أحكامه على أنفسهم، بينما يحرص معظم الناس على الالتزام الكلي بكل ما يأمرهم به التشريع الاسلامي، بالرغم من أن كثيرا من أحكامه تفتقد طابع الالزام القانوني لعدم العمل بها أو الاعتراف بمضمونها على مستوى السلطة.

ولعل من أهم مظاهر القوة التي يتمتع بها التشريع الاسلامي أنه يتمتع بقوة تأييد داخلية في نفس الانسان، فقد يستطيع الانسان أن يتهرب من رقابة السلطة عليه، ولكنه لا يستطيع أن يتهرب في مجال الواجبات الدينية من رقابة ضميره عليه، وهذه الصفة تكفل للتشريع قوة لا توفرها السلطة له، مهما كانت تلك السلطة ساهرة على تطبيق القانون.

أما الجانب الثاني فهو الالزام الداخلي والحقيقي الذي يشعر به الحاكم نحو التشريع الديني، فالحاكم الذي يستطيع أن يجعل أعماله وتصرفاته بعيدة عن مراقبة السلطة التي يرأسها أو الذي يستطيع أن يعطي لنفسه باسم القانون حصانة وامتيازا يجعله في مأمن من المسؤولية، لا يستطيع أبدا أن يعطي لنفسه في ظل النظام الاسلامي أي امتياز يميزه عن بقية مواطنيه من حيث الحقوق الانسانية.

ومن هنا ندرك أن ما ذكرناه من الخصائص المميزة التي يتميز بها التشريع الاسلامي يؤكد لنا النظرة الانسانية التي يحرص عليها التشريع الاسلامي كل الحرص، ويحرص على تعميقها في نفوس الحكام والمحكومين على السواء، فالتشريع الاسلامي ما جاء إلا ليحقق في الانسان إنسانيته، ولينقله بعيدا عن طبائعه الأنانية الضيقة.

وظائف الدولة والمصالح الاجتماعية

لم تقتصر مظاهر الطبيعة الانسانية في الدولة الاسلامية على الجانب السياسي المتعلق بكيان الدولة وأجهزتها الرسمية، وإنما اتسعت هذه الطبيعة لتشمل الجانب المتعلق بالوظائف التي يجب على الدولة أن تقوم بها، ومن الصعب علينا أن نحدد الوظائف التي تقوم بها الدولة ضمن إطار تقليدي ثابت، لأن مثل هذا الاطار الثابت قد يقودنا الى تجاوز الهدف الذي من أجله قامت الدولة، وهذا الهدف هو حماية المبادئ والمقاصد الشرعية، وصيانة المصالح الجماعية.

ولو رجعنا الى المراجع الاسلامية التي تعرضت لموضوع الدولة والوظائف التي يجب على الدولة أن تقوم بها، كالكتب المتعلقة بالأحكام السلطانية والسياسة الشرعية، لوجدنا أن معظم تلك الكتب تعرض بشكل مفصل أو موجز لوظائف الدولة الاسلامية، ومن الطبيعي أن أولئك المؤلفين لم يقسموا الوظائف موضوعيا الى ما يتعلق بالاقتصاد والمال أو ما يتعلق بالأمن والاستقرار أو ما يتعلق بالدفاع الخارجي أو ما يتعلق بالقضاء، وإنما درجوا على ذكر الوظائف بشكل شامل، وقد عرضوا لهذه الوظائف ضمن بحثهم عن واجبات الخليفة.

قال الماوردي في صدد كلامه عن واجبات الخليفة ما يلي(3) :
«والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء :

أحدها : حفظ الدين على أصوله المستقرة، وما أجمع عليه سلف الأمة،فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبين له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود ليكون الدين محروسا من خلل، والأمة ممنوعة من زلل.

الثاني : تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين وقطع الخصام بين

(3) انظر الأحكام السلطانية للماوردي ص : 11.

المتنازعين حتى تعم النصفة، فلا يتعدى ظالم، ولا يضعف مظلوم.

الثالث : حماية البيضة والذب عن الحريم، ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال.

والرابع : إقامة الحدود لتصان محارم الله تعالى عن الانتهاك وتحفظ حقوق عباده من إتلاف أو استهلاك.

والخامس : تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الاعداء بغرة ينتهكون فيها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما.

والسادس : جهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة حتى يسلم أو يدخل في الذمة، ليقام بحق الله تعالى من إظهاره على الدين كله.

والسابع : جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف.

والثامن : تقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير، ودفعه في وقت لا تقديم فيه ولا تأخير.

التاسع : استكفاء الامناء وتقليد النصحاء فيما يفوضه إليهم من الأعمال ويكله اليهم من الأموال، لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة.

العاشر : أن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال لينهض بسياسة الأمة وحراسة الملة».

ونلاحظ من هذا النص أن الامام الماوردي قد أجمل واجبات الخليفة على اختلاف انواعها، وقد تعرض الى الجانب المالي فذكر ما يتعلق بجباية الفيء والصدقات أولا، ثم ذكر ما يتعلق بحقوق الناس في بيت المال، وهو ما يدخل ضمن العطايا... ولم يضف اليهما شيئا يتعلق بواجب الخليفة فيما يتعلق بالقضايا الاقتصادية.

ولا اعتقد أننا نطالب الامام الماوردي او من عاش في نفس الفترة الزمنية التي عاشها الماوردي أن يقدم الينا نظريات وابحاثا عن التدخل الحكومي في المسائل الاقتصادية، فمثل هذه الموضوعات التي اصبحت ذات اهمية كبيرة في عصرنا الحديث لم تكن ذات اهمية، ولم تكن مثيرة للاهتمام في تلك الأيام.

ومن الطبيعي أننا لانستطيع أن نستدل منها على عدم جواز التدخل الحكومي في المسائل الاقتصادية لأن الأئمة السابقين لم يذكروها ضمن واجبات الخليفة ولم يستشعروا الحاجة اليها، ولو أننا وقفنا عند هذه الظاهرة لارتكبنا في حق الفكر الاسلامي خطيئة كبيرة، فالفكر الاسلامي يستمد أحكامه من مصادر، وهذه المصادر منها ما يتصف بصفة الثبات كالنصوص، ومنها ما يتصف بصفة التغير كالاجتهادات الفقهية، وإذا كانت المصادر النصية تتصف بصفة الثبات والدوام والاستمرار وتمثل المحور الثابت للمنهج الذي يجب أن يقوم عليه الفكر الاسلامي فإن من الخطإ أن نعتقد بأن الاجتهادات الفقهية تأخذ نفس مكانة النصوص من حيث القطعية و الثبات والاستمرار، وهذا لا يعني أبدا أن ما أغفله الفقهاء لعدم ظهور الحاجة اليه في عصرهم يجب أن نحكم عليه بالتحريم، وأن نقف منه موقف التردد والخشية، فإن مثل هذا المنهج الخاطئ سيقودنا بدون شك الى ركود قد يعزل التشريع ويبعده عن واقع حياتنا المعاصرة.

ولهذا فإن مهمة العلماء المعاصرين أن يدرسوا القضايا المعاصرة على ضوء المقاصد الشرعية المستنبطة من النصوص الثابتة، وأن يشجعوا البحث الأصيل والدراسة المتزنة التي تضيف لتشريعنا ما يحتاج اليه من آراء واجتهادات وحلول.

وهذه الآراء والاجتهادات والحلول هي التي ستنقل التشريع الاسلامي من صورته التراثية الثابتة الى صورة متجددة الضياء واسعة العطاء.

ودعوة ملحة الى علمائنا المعاصرين أن ينتقلوا بمنهجهم من أسلوب التقرير والعرض والحفظ الى أسلوب المناقشة الهادئة المتزنة التي تثري تشريعنا العظيم بالجديد من الجهد، وبالجديد من الرأي، وهذا الجديد هو الذي يكفل لتشريعنا الحياة المستمرة، ويزيد الاعتماد عليه، ويؤكد الثقة برجال الفكر الاسلامي، وينتقل بهم من دور الحراسة الأمينة لتراث السلف الصالح الى دور القيادة الفكرية والريادة العلمية والتوجيهية.

وإن ما نتحسسه من فهم واع لهذا المنهج الفكري الرائد، يجدد فينا الأمل الباسم في الانتقال من واقع راكد قاتم الى مستقبل مشرق ولود بفكره، متجدد في عطائه، يربط بين واقعنا وماضينا برباط متين ويفتح أمامنا مجال التطلع نحو مستقبل يعيد لأمتنا دورها القيادي ويعيد لتشريعنا عصره الذهبي...

دور الدولة الاسلامية في ضوء التطورات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة

لم يعد من الممكن أن يتجاهل الفرد منا المتغيرات الجديدة التي فرضتها التطورات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة، إذ أصبحنا أمام واقع جديد يفرض علينا مشاكل لم تكن قائمة من قبل، وهذه المشاكل تفرض علينا إعادة النظر في كثير من مواقفنا التقليدية التي نمت في ظل ظروف مناسبة لها.

وإذا كان دور الدولة الاسلامية خلال تاريخنا الاسلامي يفرض عليها أن تبقى بعيدة عن التدخل في الشؤون الاقتصادية سواء منها ما يتعلق بالانتاج أو التوزيع أو الأجور أو القيم أو ما يتعلق بالمبادلات الخارجية والاستثمارات والنقود والمصارف، فإن نمو هذه الجوانب وزيادة أهميتها في ظل الواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي نعيشه قد فرض واقعا جديدا في ظروفه ومتطلباته، ونحن مكلفون بأن نكون واعين كل الوعي

ومدركين كل الادراك لهذا الواقع الجديد، وإلا عزلنا أنفسنا بإرادتنا عن مواكبة الواقع الذي نعيشه، وفرضنا على أنفسنا أن نعيش في ظل محبس من الأماني والأحلام التي تتبدد حالما تعرض أمام الواقع المعاصر.

أسباب التطور الاقتصادي

شهد عالمنا المعاصر تطورا اقتصاديا مذهلا في حجمه وفي آثاره، وأصبحت المشكلة الاقتصادية هي مشكلة اليوم والغد، وقد استحوذت هذه المشكلة على اهتمام الباحثين والدارسين، نظرا لأنها مشكلة الانسان المعاصر، الذي يتطلع الى غد مشرق آمن يطمئن فيه على نفسه وأسرته من أخطار الفقر والحرمان.

ولو أننا بحثنا عن أسباب هذا التطور ومظاهره لوجدنا أن هناك عوامل قد أسهمت بشكل مباشر أو غير مباشر في إقرار هذا الواقع الذي نعيشه، ومن هذه الأسباب ما يلي :

1 ـــ الانفجار السكاني : لم يعد من الممكن إنكار المخاوف التي يتعرض لها المجتمع البشري اليوم من جراء التزايد المذهل في عدد السكان، فالمجتمع البشري يتكاثر بنسبة كبيرة، تتضاعف بين فترة وأخرى، وبالرغم من جميع وسائل تحديد النسل وتنظيمه فإن هذه الوسائل لم تقلل من الأخطار المحدقة بالمجتمع البشري، وإذا كان الجوع والمرض يفتكان صباح كل يوم بآلاف الأطفال في المناطق الفقيرة في إفريقيا وجنوب آسيا فإن نهاية هذا القرن سوف تشهد مزيدا من المآسي المروعة.

وقد ولّدت مشكلة التزايد السكاني الحاجة الى مزيد من الجهد في سبيل استغلال جميع المواد المتاحة للانسان لكي يستفيد منها، فالطعام اليوم يستخرج من البر والبحر، ومن المواد التي لم يكن الانسان في القرن الماضي يحسب لها أي حساب، وربما يأتينا المستقبل بمزيد من المفاجآت التي لا نتوقعها.

ومن جانب آخر فإن التزايد السكاني قد ولّد الحاجة الى مزيد من السلع الانتاجية، ولهذا استخدمت الآلات الضخمة والمصانع الكبيرة لكي تلبي حاجة الناس الى ما يحتاجون اليه من مواد ضرورية أو كمالية.

2 ـــ **الثورة الصناعية** : عصرنا اليوم هو عصر الصناعة، و لم يعد الانسان المعاصر قادرا على أن يعيش بعيدا عما توفره الصناعة الحديثة من وسائل، وإذا بحثنا اليوم عن التطور الصناعي الذي حصل خلال قرن واحد لأدركنا أن كلمة ''تطور'' لا يمكن أن تعبر عن مدى التسارع الكبير الذي حققته الصناعة، ولهذا فإن كلمة الثورة الصناعية والانفجار الصناعي ربما كانت معبرة عن حجم ذلك التسارع المرعب في المخترعات الحديثة والآلات والمصانع والأسلحة والأقمار الصناعية.

وقد تطور الاقتصاد بتطور الصناعة، كما تطورت الصناعة بالتطور الاقتصادي، وقد أدى هذا الى مزيد من التسارع الحضاري والفني والعلمي في كل مجال من المجالات.

3 ـــ **الثروة النفطية** : لعلنا لا نخطئ ولا نبالغ إذا أطلقنا على عصرنا ''عصر النفط''، فالنفط قد أشعل الثورة الصناعية وفجر قدراتها على النماء، وبعدها يأتي النفط اليوم بأسعاره الجديدة ليقلب الموازين الاقتصادية، وليلعب دورا كبيرا في إعادة توزيع الثروات بين الشعوب، وليفتح النوافذ أمام الدول النفطية الفقيرة لتطل منها على المؤسسات الاستثمارية العالمية التي ظلت تمارس دورا استغلاليا بشعا خلال فترة طويلة من الزمن.

واليوم ... عيون العالم تتطلع الى هذه الدول النفطية، فإما أن تلعب في الأوراق التي بين يديها بذكاء، وعندها سوف تبني نفسها، وتشيد مستقبلها، وإما أن ترتجل في تصرفاتها في مواقف لا يحسن الارتجال فيها، وعندها سوف تندم في ساعة لا يفيد فيها الندم...

نتائج التطور الاقتصادي

لا أريد أن أقف طويلا عند النتائج التي خلفها التطور الاقتصادي المعاصر، وإنما أود أن أشير الى أن هذا التطور الاقتصادي الكبير قد ولد ـــ بالاضافة الى النتائج الاقتصادية ـــ نتائج اجتماعية، بعضها إيجابي وبعضها سلبي، وأهمها ظهور مشاكل جديدة، منها مشاكل العمل والعمال، ومشاكل التنمية الاقتصادية، ومشاكل الجوع في العالم، ومشاكل التفاوت في الثروات، ومشاكل الدول النامية، ومشاكل القروض والمساعدات، ومشاكل المصارف والنقود والعملات...

وكل هذه النتائج قد أكدت وجود واقع جديد في معالمه مفزع في احتمالاته قاتم في مستقبله، وما لم تتخذ الدول لنفسها موقفا يتسم بالدراسة الواعية لهذه المشاكل فربما تجد نفسها في يوم من الأيام فريسة واقع أليم مخيب للآمال.

الدولة الاسلامية بين سياستي الحرية والتدخل

لعل من أهل الموضوعات المعاصرة اثارة هو موضوع السياسة الاقتصادية للدول المعاصرة، في ظل السياستين المتبعتين حاليا في العالم: سياسة الحرية الفردية وسياسة التدخل الحكومي، وقد انقسمت الدول المعاصرة بحسب أخذها بإحدى هاتين السياستين، أو انتمائها لها ولو بصورة متفاوتة...

ولا أعتقد أن من السهل على أي باحث أن يرجح إحدى هاتين السياستين على الأخرى ما لم يقم بدراسة عملية يستطيع من خلالها أن يدعم وجهة نظره من خلال الواقع الاحصائي الذي يثبت لديه، والذي يؤكد له مدى نجاح أو فشل إحدى هاتين السياستين.

ولسنا بصدد القيام بهذه المهمة الاحصائية والاستقصائية التي هي

من مهمة رجال الاقتصاد، وربما يكونون قد قاموا بدراسات كثيرة ومتشعبة ومدعمة بالأرقام لحقائق عن واقع هاتين السياستين التقليديتين : السياسة الفردية والسياسة التدخلية.

وأستطيع أن أؤكد بشكل عام أن كلا من السياسة الفردية والسياسة التدخلية يعاني اليوم من تصدع وتمزق، وهو معرض اليوم أكثر من أي وقت مضى الى السقوط والانهيار، ولم يستطع كل من السياستين اللتين قامتا لاسعاد الفرد أن يحقق أية سعادة للانسان، فالفرد ما زال هو الضحية، ولا يزال يعيش في شقاء يتزايد يوما بعد يوم... فمشاكل الفقر تزداد في كل يوم، وضحايا الجوع والتشرد يتساقطون أمام مرأى رجال الاصلاح، ومازالت الطبقية قائمة في المجتمعات البشرية في ظل النظامين الفردي والشيوعي، ومازال العامل والفلاح يعملان ليل نهار ليدفعا عن نفسيهما غائلة الجوع وقسوة الحاجة.

ويبقى عالمنا الاسلامي ضائعا حائرا تائها يتطلع الى الأنظمة المعاصرة فيخيفه ما تعاني منه من مشاكل، ويرعبه واقعها المتخاذل المتهافت، وينظر الى الاسلام وهو يعتقد أنه دين سماوي جاء لاسعاد الانسان، وفي تشريعاته ما يكفل للانسان سعادة وطمأنينة في ظل ضوابط أخلاقية ودينية تحول بين الفرد وطبائعه الأنانية، إلا أن الاسلام أصبح اليوم محاطا بجهود إعلامية يبذلها أعداؤه لابقائه في الزوايا المظلمة والقاتمة، ليقرأ الناس أحكامه وتشريعاته كما يقرؤون أحكام التشريعات القديمة، ولو وجه العالم الاسلامي اليوم جهده لخدمة الفكر الاسلامي، وإحيائه بالاضافة المتجددة اليه، وربطه عن طريق الاجتهاد المستمر بواقع حياتنا المعاصرة لاستطعنا أن ننتقل في واقعنا المعاصر من طور الضياع الى طور آخر نلتقي فيه مع أنفسنا، ونلتقي فيه مع واقعنا، ونحل مشاكلنا الاقتصادية في ظل تفكير منبثق من مصالحنا وظروفنا، فما قتل الأمم عدو كالجهل بالنفس وضعف الثقة بها، وأمتنا اليوم تعيش في ظل دعاة التغريب والتبعية الذين يقودون تيار العداء للاسلام، ويصفونه بكل وصف قبيح،

ولولا خشيتهم لانطلقت حناجرهم تنفث ما بها من سموم وآثام، خدمة لفكر مستورد اعتقدوا فيه الصواب، واستجابة لنفس شعرت أن الاسلام يحول دون ملذاتها الآثمة، ولو رجع هؤلاء لأنفسهم — ولو قليلا — لأدركوا أنهم يقودون هذه الأمة الى حتفها، فالأمة التي ترتضي لنفسها أن تكون تابعة للغير ومعبرة عن وجهة نظره هي أمة جديرة بالانهيار والسقوط...

وفي نفس الوقت فإنني أوجه نداء الأخوة والمحبة الى أولئك المؤمنين الذين آمنوا بالاسلام دينا وعقيدة أن يفتحوا الطريق للهواء النقي الصافي، لكي يجدد فيهم النشاط، وأن يفتحوا النوافذ المغلقة ليطلوا منها على عالم جديد بمعالمه وواقعه، فمشاكل الواقع المعاصر متجددة ولا يمكن معالجتها من خلال قوالب فكرية محفوظة ومكررة، وإنما تحتاج الى فكر وجهد وصبر ومعاصرة لهذا الواقع الذي نعيشه، فالعزلة لا تولد الا الرأي العقيم، ومشاكل مجتمعنا المعاصر لا يمكن دراستها الا من خلال تفهم لحقائقها، والاسلام بمبادئه الكلية وبمقاصده الشرعية وبرعايته للمصالح الجماعية قادر على ان يضع لنا العلاج الشافي، وفيه من الشمول ما يستوعب كل واقع مهما كان قاسيا، من خلال موازنته بين المصالح الفردية والمصالح الجماعية، ومن خلال اعتماده على القواعد التشريعية والمبادئ الأخلاقية، وان مثل هذا التوازن يعطي للاسلام طاقة لا تتوافر للنظم التي تعتمد على مجرد تشريعات قانونية لا يجد الانسان أية صعوبة في التحايل عليها.

ونحن اليوم أمام مشاكل جديدة لم تكن موجودة من قبل، وتحاول النظم الاقتصادية والسياسية المعاصرة أن تضع الحلول لها من خلال منهجين متباينين: منهج السياسة الفردية ومنهج سياسة التدخل الحكومي، ومن واجب علمائنا ألا يغمضوا أعينهم عن المشاكل التي نعيشها، والا حكموا على أنفسهم قبل أن يحكم عليهم غيرهم، ولابد لنا من دراسة هذه المشاكل لا عن طريق اختيار أحد النظامين المعاصرين، ولكن من

خلال دراسة وافية نستطيع من خلالها أن ندرس مشاكلنا وواقعنا وظروفنا في ظل فكرنا الاسلامي الأصيل، وفي ظل مبادئه ونصوصه ومقاصده...

المحاضرة الثالثة

عقد الامامة
في الفكر السياسي الاسلامي

أعد هذا البحث لمؤتمر البيعة والخلافة الذي عقد في مدينة العيون المغربية بتاريخ 3. 6 أيلول سبتمبر 1985.

يمتازالفكر السياسي الاسلامي بخصائص ذاتية، وتعتبر مصطلحاته من المؤشرات الدالة على تلك الخصائص، ومن الصعب على أي باحث أن يبحث في طبيعة هذا الفكر ما لم يملك القدرة على استيعاب مضامين تلك المصطلحات ودلالاتها الخاصة بها، عن طريق تتبع تلك المضامين والدلالات من خلال استقراء التاريخ الاسلامي، وفهم أصل تلك المصطلحات، ونشأتها وتطورها خلال المراحل المختلفة لذلك التاريخ.

وكلمة ''الامامة'' من الكلمات الدالة على رئاسة الدولة الاسلامية، وقد استعملها العلماء بهذا المعنى، كما استعملوا كلمة ''الخلافة''، وقد تكون هناك فروق دقيقة بين معنى الامامة والخلافة، إلا أن معظم العلماء لا يفرقون بين الكلمتين، وقد استعمل ''الامام الماوردي'' في كتابه ''الأحكام السلطانية'' كلمة ''الامامة''، وجعل عنوان الباب الأول من كتابه ''عقد الامامة''، وقال في ذلك : (1)

(1) الأحكام السلطانية ص : 5.

«الامامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا، وعقدها لمن يقوم بها في الأمة واجب بالاجماع»،ثم تابع مباحث الامامة من حيث الوجوب، والانعقاد، وشروط أهل الامامة،ودور أهل الحل والعقد في اختيار وتصفح أحوال أهل الامامة.

أما ابن خلدون فقد تحدث في الفصل الخامس والعشرين من مقدمته عن معنى الخلافة والامامة، واستعمل كلمة الخلافة، وقال في ذلك : (2)

«والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة اليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع الى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا».

ثم حاول ابن خلدون بعد بيان حقيقة هذا المنصب، وهو النيابة عن صاحب الشرع في حفظ الدين وسياسة الدنيا أن يوضح معنى كل من الامامة والخلافة، وقال في ذلك : (3)

«وأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به، ولهذا يقال : الامامة الكبرى، وأما تسميته خليفة لكونه يخلف النبي في أمته، فيقال : خليفة بإطلاق وخليفة رسول الله».

ويعتبر الخليفة أو الامام بمنزلة الرسول ﷺ من حيث وجوب الطاعة له لأنه يعتبر الحاكم الأول في شؤون الدين والدنيا، وهو خليفة عن الرسول ﷺ، وليس خليفة عن الله، لقول أبي بكر : لست خليفة الله ولكني خليفة رسول الله ﷺ (4).

(2) مقدمة ابن خلدون ص : 190.

(3) مقدمة ابن خلدون ص : 191.

(4) نقل ابن الأزرق عن النووي قوله : ينبغي ألا يقال خليفة الله، بل يقال الخليفة، وخليفة رسول الله ﷺ، وأمير المؤمنين.

وكلمة الخلافة مأخوذة من الخلف، يقال خلفه : أي تولى الخلافة بعده، والجمع خلائف وخلفاء، وأطلقت على خلف الرسول ﷺ في رئاسة الدولة الاسلامية وتصريف شؤونها، أما كلمة ''الامامة'' فمأخوذة من كلمة ''الأمّ'' بالفتح وهي القصد، يقال : أمَّ فلان فلانا أي قصده، ويقال : فلان أمّ القوم أي تقدمهم، وتستعمل كلمة ''الامام'' للدلالة على الشخص الذي يؤتم به سواء كان مستقيما أو ضالا، قال تعالى : (5) «واجعلنا للمتقين إماما»، وقال أيضا (6) : «فقاتلوا أئمة الكفر إنهم لا أيمان لهم لعلهم ينتهون».

ويبدو أن بعض العلماء يرون أن الامامة أدق تعبيرا من الخلافة، وربما كان الشيعة يفضلون استعمال لفظ الامامة للدلالة على صاحب الحق الشرعي في الامامة سواء كان متوليا السلطة أم لا، أما الخلافة فتطلق على السلطة الواقعية في حالة إسنادها الى من لا تتوافر فيه شروط الامامة عندهم، ولا يفرق أهل السنة بين معنى الامامة والخلافة، لأنهم لا يضعون شروطا خاصة للامام، ولا يعترفون بفكرة الامامة المقترنة بالعصمة، لأن ذلك مما يتنافى مع عقيدة أهل السنة.

حكم الامامة

اتفق العلماء على أن **عقد الامامة واجب**، وذلك لأن الأمة تحتاج الى امام عادل يقيم فيهم أحكام الله ويسوسهم بأحكام الشريعة، ولم يشذ عن ذلك الرأي سوى جماعة قليلة لا عبرة بمخالفتها لرأي جماعة المسلمين، ومن هؤلاء المخالفين أبو بكر الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج، وهؤلاء يرون أن الأمة إذا تواطأت واتفقت على إمضاء أحكام الشرع وتنفيذ أحكام الله فعندئذ لا تحتاج الى إقامة إمام (7).

(5) سورة الفرقان الآية 74.
(6) سورة التوبة الآية 12.
(7) انظر كتابنا نظام الحكم في الاسلام ص 448.

وهذا الرأي مردود عليه ومحجوج بالأدلة الدامغة التي تؤكد وجوب إقامة إمام، وقال ابن حزم الأندلسي (8) إن هذا الرأي ساقط، ويكفي للرد عليه وإبطاله إجماع أهل السنة والشيعة ومعظم الخوارج عليه، واستدل لذلك بالقرآن الكريم والسنة الشريفة التي تدعو الى وجوب الامامة وطاعة الامام.

وقال ابن خلدون في الرد على هذا الرأي (9) بأن أصحاب هذا الرأي محجوجون بالاجماع، «والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممتلئة بذم ذلك والنص على أهله ومرغبة في رفضه».

ثم قال (10) :

«واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات، ولا شك أن في هذه مفاسد محظورة وهي من توابعه، كما أثنى على العدل والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه وأوجب بإزائها الثواب، وهي كلها من توابع الملك، فإذن إنما وقع الذم للملك على صفة وحال دون حال أخرى، ولم يذمه لذاته ولا طلب تركه».

ثم تابع ابن خلدون رده على من رأوا عدم وجوب إقامة إمام مكتفين بإقامة أحكام الشريعة قائلالهم (11) : «إن هذا الفرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يغنيكم شيئا لأنكم موافقون على وجوب إقامة أحكام الشريعة، وذلك لا يحصل إلا بالعصبية والشوكة، والعصبية مقتضية بطبعها للملك، فيحصل الملك وإن لم ينصب إمام، وهو عين ما فررتم عنه».

(8) انظر الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج 4 ص 87.
(9) مقدمة ابن خلدون ص 192.
(10) مقدمة ابن خلدون ص 193.
(11) مقدمة ابن خلدون ص 193.

وقد اختلف العلماء في سبب الوجوب (12) هل هو العقل أو السمع، فذهب بعضهم الى أن الوجوب ثابت بالعقل، لأن العقل يوجب إقامة إمام ينفذ أحكام الشرع، ويقيم العدل، ويصون الحقوق، وإذا انعدم الامام سادت الفوضى في المجتمع واضطربت أوضاعه، وانتشر الظلم فيه، وضاعت الحقوق.

وذهب معظم العلماء الى أن الوجوب ثابت بالشرع، لأن الامام مكلف بالقيام بتنفيذ الأحكام الشرعية، وقد أوكل الشرع مهمة التنفيذ الى أولياء الأمور، وأوجب طاعتهم بسبب ذلك.

ولا شك أن إجماع العلماء بعد وفاة النبي ﷺ على اختيار خليفة له صلى الله عليه وسلم، واجتماعهم في سقيفة بني ساعدة لهذا الغرض يعتبر دليلا أكيدا على أن المسلمين أجمعوا على وجوب إقامة إمام لتنفيذ أحكام الشريعة ولاقامة العدل في المجتمع.

قال النسفي في ذلك (13) :

«والمسلمون لابد لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم، وإقامة حدودهم، وسد ثغورهم، وتجهيز جيوشهم، وأخذ صدقاتهم،وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق، وإقامة الجمع والأعياد،وقطع المنازعات الواقعة بين العباد، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق».

وقال الغزالي (14) :

«إن الدنيا والأمن على الأنفس والأموال لا ينتظم إلا بسلطان مطاع، وهذا تشهد له مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة، وإن ذلك لو دام، ولم يتدارك بنصب سلطان آخر مطاع، دام الهرج وعم السيف، وشمل القحط، وبطلت الصناعات».

(12) انظر كتابنا نظام الحكم في الاسلام ص 450.

(13) انظر العقائد النسفية ص 142.

(14) انظر الاقتصاد في الاعتقاد ص 135.

ولا أعتقد أن هناك من يناقش اليوم من الناحية العقلية والواقعية فكرة إقامة رئيس للدولة، ولا يمكن تصور دولة بدون رئاسة، أو تصور مجتمع تتوافر فيه عناصر تكوين الدولة من الشعب والأرض دون أن يتطلع أو يشعر بالحاجة الى إنشاء سلطة سياسية تباشر مهمة الاشراف على شؤون ذلك المجتمع بما يكفل تنظيم شؤونه.

وان علماءنا الأقدمين عندنا ناقشوا هذا الامر توصلوا بحكم نظرهم العقلي الى أن اختيار إمام للمسلمين يعتبر من الأمور الواجبة، لعدم تصور مجتمع بدون قيادة سياسية، وإن الشرع عندما أوجب ذلك، سواء عن طريق النصوص الداعية الى طاعة الامام او عن طريق إجماع المسلمين فإنما كان يراعي مصلحة المسلمين، وعندما تتحقق المصلحة فعندئذ يؤكدها الشرع ويدعو اليها.

ويقال للعلماء الذين يتخوفون من أن تكون السلطة مؤدية الى الظلم والقهر، إن الظلم والقهر ليسا من مستلزمات السلطة في جميع الأحوال، وبخاصة في ظل مراعاة الضوابط المختلفة والقيود الدقيقة التي حرص من خلالها الاسلام على أن يجعل من الحكم مسؤولية جسيمة، تخضع لرقابة الله تعالى أولا، وتخضع لقيود الشريعة وضوابطها ثانيا، وتخضع لرقابة الأمة المعنية والمسؤولة عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ثالثا.

شروط الامامة

تحدث علماء الفكر السياسي في الاسلام في كتبهم عن شروط الامامة، وتوسعوا بما لم تتوسع به كتب الفقه الدستوري في العصر الحديث في مجال بحثها عن شروط رئيس الدولة وبخاصة فيما اهتم به العلماء المسلمون وألحوا عليه وهو **العدالة الجامعة والعلم المؤدي الى الاجتهاد في النوازل والأحكام.**

وإن من يرجع الى كتاب ''الأحكام السلطانية'' للماوردي فسوف يرى دراسة وافية ومستوعبة ودقيقة لكل الشروط التي اشترطها العلماء في خليفة المسلمين.

ومن أهم الشروط التي ذكرها العلماء ما يلي :

أولا : العلم : ويراد به العلم الذي يمكن صاحبه من النظر في المسائل الدينية والدنيوية المعروضة عليه، وذلك لأن الامام بحكم مسؤوليته هو مصدر القرار السياسي الملزم، ولا يمكن له أن يصدر القرار ما لم يكن متمكنا من المعرفة التي تعتبر ضرورية بالنسبة اليه، وقد توسع بعض العلماء في اشتراط توافر العلم الذي يمكنه من الاجتهاد، بحيث لا يحتاج الى استفتاء غيره في الحوادث، وعلل ابن خلدون ذلك بأن التقليد نقص، والامامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال.

وقال ابن خلدون في ذلك (15) :

«فأما اشتراط العلم فظاهر، لأنه إنما يكون منفذا لأحكام الله تعالى إذا كان عالما بها،وما لم يعلمها لا يصح تقديمه لها، ولا يكفي من العلم إلا أن يكون مجتهدا لأن التقليد نقص، والامامة تستدعي الكمال في الأوصاف والأحوال».

وقد توسعت مجالات العلم اليوم، وأصبح الامام محتاجا الى معارف وعلوم جديدة، وهي لا تقل من حيث الأهمية عن معرفة الأحكام الشرعية، ولعل سبب اشتراط العلماء أن يكون الامام عالما مجتهدا حرصهم على أن يكون الامام — كما قال ابن خلدون — مظهرا للكمال في الأوصاف والأحوال ، وهذا شرط لا يتوقف عند حدود العلم، وإنما يتجاوزه لكي يكون الكمال شرطا عاما في الامام، سواء في العلم أو العدالة أو الكفاية أو السلامة الجسمية.

(15) انظر مقدمة ابن خلدون ص 193.

وبخاصة إذا عرفنا أن الامام عادة لا يحتاج الى ما يحتاجه القاضي من معرفة دقيقة بالأحكام الفقهية، لأن الامام لا يباشر القضاء بنفسه، وليس من مهمته أن يتفرغ للقضاء لوجود قضاة متفرغين لذلك.

ثانيا : العدالة : ويراد بالعدالة أن يكون مؤهلا للاقتداء به، في سلوكه، وخصاله، ونزاهته وأمانته ومروءته، لأن العدالة من أهم مظاهر الكمال، ولهذا فقد اعتبرها الماوردي الشرط الأول من شروط أهل الامامة (16)، وقال ابن خلدون معللا اشتراط العدالة بأن المنصب ديني وينظر في سائر المناصب التي تعتبر العدالة شرطا فيها، فكان أولى باشتراطها فيه، وتنتفي العدالة ــ كما قال ابن خلدون ــ بفسق الجوارح بلا خلاف (17)، وهناك خلاف في انتفائها بالبدع الاعتقادية، واعتقد أن البدع الاعتقادية أشد خطورة من فسق الجوارح لأنها تساعد على انتشار الانحراف في مسار العقيدة الاسلامية.

وقال الماوردي في هذا المجال(18) :

«وإذا قام الامام بما ذكرناه من حقوق الأمة فقد أدى حق الله تعالى فيما لهم وعليهم، ووجب له عليهم حقان : الطاعة والنصرة ما لم يتغير حاله، والذي يتغير به حاله فيخرج به عن الامامة شيئان : أحدهما جرح في عدالته، والثاني نقص في بدنه، فأما الجرح في عدالته وهو الفسق فهو على ضربين أحدهما ما تابع فيه الشهوة، والثاني ما تعلق فيه بشبهة».

ثالثا : السلامة الجسمية : ويراد بهذا الشرط أن يكون الامام قادرا على مباشرة سلطاته، والقيام بواجباته ومسوؤلياته، وقد فصل العلماء الحالات المختلفة التي تتنافى مع السلامة الجسمية، ومن الطبيعي أن ذلك يتعلق بما يخل ويمنع من القيام بالعمل المنوط به.

---

(16) قال الماوردي : « العدالة على شروطها الجامعة » الأحكام السلطانية ص 6.
(17) انظر مقدمة ابن خلدون ص 193.
(18) انظر الأحكام السلطانية ص 17.

وقد أوضح الماوردى ذلك (19)، وقسم ما يعترى الامام من عوارض الى ثلاثة أمور :

أولا : نقص الحواس

ثانيا : نقص الاعضاء

ثالثا : نقص التصرف.

أما ما يتعلق بنقص الحواس فمنه ما يمنع من الامامة كالجنون، ومنه ما لا يمنع من الامامة كالخشم في الانف وفقد الذوق لعدم تأثير ذلك على ممارسة الامام لواجباته، ومنه ما هو مختلف فيه كالصمم والخرس فإنهما يمنعان من القدرة على القيام بالمسؤولية.

أما القسم الثاني المتعلق بنقص الأعضاء، فمن النقص ما لا يمنع من الامامة، كنقص أصبع في اليد والرجل لأن ذلك لا يؤثر في العقل ولا في النشاط، ومنه ما يمنع من اختياره ابتداء ويجعله غير صالح لمواصلة أعمال الخلافة إذا طرأت عليه، كقطع اليدين أو الرجلين، ومنه ما يمنع من عقد الامامة ابتداء واختلف في منعه من استدامتها، كذهاب أحد اليدين لعجزه عن كمال التصرف...

أما القسم الثالث فهو نقص التصرف، ويتصور ذلك في حالتين : حالة الحجر عليه، وحالة الأسر، وذلك لأن الامام إذا حجرت عليه فئة من الناس بسبب ضعفه واستبد بأمور الدولة غيره فإن كان المستبد كفؤا وكانت أعماله جارية على أحكام الدين ومقتضى العدل جاز إقراره عليها، تنفيذا لها وإمضاء لأحكامها، لئلا يقف من العقود الدينية ما يعود بفساد على الأمة، وإن كانت تلك الأفعال خارجة عن حكم الدين لم يجز إقراره عليها (20).

---

(19) انظر الأحكام السلطانية ص 19.

(20) انظر الأحكام السلطانية لابي يعلى الحنبلي ص 6.

رابعا : الكفاءة والجدارة : ويراد بهذا الشرط أن يكون الامام مؤهلا للقيام بمنصب الامامة، وقد أوضح أبو يعلى في كتابه «الأحكام السلطانية» ذلك بقوله : أن يكون على صفة من يصلح أن يكون قاضيا من الحرية والبلوغ والعقل والعلم والعدالة (21).

خامسا : القرشية : وهذا الشرط مختلف فيه، فقد اشترطه أهل السنة واستدلوا على ذلك بقوله ﷺ : ''الأئمة من قريش''، ولم يشترطه الخوارج وتبعهم المعتزلة وقالوا إن الامامة حق لكل مسلم متى توافرت فيه شروط الامامة... (22).

وأوضح ابن خلدون في ''مقدمته'' رأيه في هذا الشرط، وقال إن الصحابة قد أجمعوا على اشتراط النسب القرشي يوم السقيفة، واحتجت به قريش على الأنصار لما همت ببيعة سعد بن عبادة، وعلّل ابن خلدون اشتراط النسب القرشي بأن قريشا كانت لها العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها فتسكن اليه الملة وأهلها، وذلك لأن قريشا كانت عصبة مضر وأصلهم وأهل الغلب منهم، وكان لهم على سائر مضر العزة بالكثرة والعصبية والشرف، فكان سائر العرب يعترف لهم بذلك، ثم قال بعد ذلك (23) :

«فإذا ثبت أن اشتراط القرشية إنما هو لدفع التنازع بما كان لهم من العصبية والغلب، وعلمنا أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، علمنا أن ذلك إنما هو من الكفاية فرددناه اليها، وطردنا العلة المشتملة على المقصود من القرشية وهي وجود العصبية، فاشترطنا في القائم بأمور المسلمين أن يكون من قوم أولي عصبية قوية على من معها لعصرها ليستتبعوا من سواهم وتجتمع الكلمة على حسن الحماية».

(21) انظر الأحكام السلطانية لابي يعلى ص 4.
(22) انظر كتابنا نظام الحكم في الاسلام ص 466
(23) انظر مقدمة ابن خلدون ص 195.

ونلاحظ أن ابن خلدون يوجه الحديث الوارد في اشتراط القرشية توجيها يؤدي الى إلغاء هذا الشرط، من خلال تفسيره بالعصبية التي كانت لقريش، إلا أننا لا نستطيع التسليم بهذا التوجيه، بالرغم من أهمية العصبية في بناء الدولة، لأن النص لم يوضح العلة، فقد يكون ما أورده ابن خلدون صحيحا، وقد يكون غير صحيح، وخاصة أن اشتراط القرشية ورد صريحا من غير تعليل أو تقييد، ولو صح ما أورده ابن خلدون من تفسير القرشية بالقوة الغالبة لكان النص قد أشار الى العلة من اشتراط القرشية...

ويبدو أن ابن خلدون كان متأثرا كل التأثر بفكرة العصبية التي كانت من أهم معالم عصره ومن أبرز أسباب قيام الدول، إلا أن النصوص لا يمكن تحديد مفاهيمها في إطار مرحلة زمنية محددة. لأن ذلك يؤدي الى إلغاء تلك النصوص، وقد أشار ابن خلدون الى أن الشارع لا يخص الأحكام بجيل ولا عصر ولا أمة، وهذا صحيح، ولذلك فإنه من الصعب التسليم في حالة ثبوت النص بذلك التفسير الذي يؤدي الى الغاء الغاية من ذلك الاشتراط.

وأما أن يقال إن ذلك الاشتراط إنما يدخل ضمن الكفاية، فإن من الواضح أن اشتراط الكفاية هو شرط قائم بذاته، إذ لا يجوز لأهل الحل والعقد أن يقدموا للخلافة إلا من كان مؤهلا لها، و لم يشترط علماء الفكر السياسي الاسلامي أن يكون المرشح للخلافة من أهل العصبية، وإلا انعدمت الفائدة من الاختيار والاشتراط والبيعة، لأن صاحب العصبية تدفعه إلى الخلافة عصبيته، وليست كفاءته، وهذا مما يدخل ضمن مباحث إمارة الاستيلاء التي أشار اليها الامام الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية»

وأعتقد شخصيا أن نظرية ابن خلدون في موضوع العصبية تحتاج الى دراسة نقدية توضح مدى انسجام تلك النظرية مع قواعد الامامة

بالمفهوم الاسلامي، إذ من المؤكد أن ابن خلدون كان يتحدث عن الواقع كيف كان في زمنه، وفي أزمان أخرى سبقت زمنه، وكان عليه أن يسجل من خلال وصفه كمؤرخ دراسة تلك الأحداث وأن يفسر تلك الأحداث من خلال منظور واقعي فعلي كان مسيطرا في عصره وفي العصور التي سبقت ذلك العصر.

ومن المؤكد أن ابن خلدون كان ينهل من أحداث قريبة منه، وقد صاغ نظريته التفسيرية والتحليلية في نشأة الدول، ولكنه لم ينقد تلك الظواهر أو يوضح مدى ملاءمتها للتصور الاسلامي الأمثل.

وإننا لا نحرص على سرد الأحداث التاريخية، وليس من مهمتنا ذلك، ومن واجبنا أن نتحدث عن التصور الاسلامي المستمد من ينابيعه الأصلية، فذلك حجة لنا، أما التصور الاسلامي المستمد من التاريخ الاسلامي فيحتاج الى التأكد من سلامة انسجامه مع أصوله، وخاصة إذا سلمنا بأن التاريخ الاسلامي ليس مرآة صادقة للتصورات الاسلامية الأصيلة، وقد لا يكون معبرا أو منسجما مع تلك التصورات، لأنه كانت تحكمه مؤثرات خارجية توجه سيره، وتحدد مساره، كالعصبية التي أشار اليها ابن خلدون، وغيرها من المؤثرات التي قد لا تكون منسجمة مع التصور الاسلامي، وقد تكون متناقضة معه، لأنها قد تلغي في حالة سيطرتها خصائص التصور الاسلامي الأصيل.

انعقاد الامامة :

قال أبو يعلى الحنبلي في كتابه ''الأحكام السلطانية''(24) :

«والامامة تنعقد من وجهين : أحدها باختيار أهل الحل والعقد، والثاني بعهد الامام من قبل، فأما انعقادها باختيار أهل الحل و العقد

(24) انظر الأحكام السلطانية ص 7.

فلا تنعقد الا بجمهور اهل الحل والعقد، قال أحمد في رواية إسحق بن إبراهيم : الامام الذي يجتمع قول أهل الحل والعقد عليه كلهم، فقول هذا امام، وظاهر هذا انها تنعقد بجماعتهم.

وهذه النصوص تؤكد أن الامام يتم اختياره عن طريق أهل الحل او عن طريق عهد الامام من قبله، والمراد بأهل الحل والعقد اهل الاختيار، وهم فئة من الناس على درجة من الوعي والنضج والعلم والخلق، وقد اشترط العلماء في أهل الاختيار أن يكونوا من أهل العلم الذي يتوصل به الى معرفة من يستحق الامامة على الشروط المعتبرة فيها، من أهل العدالة الجامعة لشروطها، وأن يكونوا من أهل الرأي والحكمة، لكي يكون اختيارهم من هو للامامة اصلح وبتدبير المصالح أقوم واعرف.

قال الماوردي (25) :

«فإذا اجتمع أهل العقد والحل للاختيار تصفحوا أحوال أهل الامامة الموجودة في شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا واكملهم شروطا، ومن يسرع الناس الى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته، فاذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب اليها بايعوه عليها، وانعقدت ببيعتهم له الامامة، فلزم الانقياد لطاعته، وان امتنع من الامامة ولم يجب اليها لم يجبر عليها لأنها عقد مراضاة واختيار لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه الى من سواه من مستحقيها».

ولا خلاف في انعقاد الامامة بإجماع أهل الحل والعقد على اختيار الامام، وذلك لأن إجماعهم على اختيار إمام دليل على توافر شروط الإمامة فيه، إذ لا يعقل وقوع الاجماع ما لم تكن شروط الامامة متوافرة فيه، وإلا لما وقع الاجماع عليه، ويشترط لصحة الاجماع او الاتفاق الصادر عن أهل الحل والعقد مايلي :

(25) انظر الأحكام السلطانية ص 7.

1 ـ ان يكون أهل الحل والعقد الذين انيطت بهم مهمة الاختيارفي موطن ثقة الامة بهم، من حيث استقامة السلوك واستقامة الرأي، وسعة الادراك، والكفاءة في الاختيار، وان يكون ذلك مما وقع الاتفاق عليه، فإن وقع الشك في كفاءة أهل الاختيار فلا يمكن اعتبارهم من أهل الحل والعقد، ولا يترتب على اختيارهم أي أثر ملزم.

2 ـ ان يكون اختيار أهل الاختيار ناتجا عن قناعة ذاتية، وان يكون اختيارا تتوافر فيه كل مقومات الاختيار، من حيث الحرية والامكان، فإذا لم تتوافر لهم حرية الاختيار لوجود أسباب تحول دون إبداء رأيهم كان اختيارهم غير ملزم، ولا يترتب عليه اي أثر من الناحية الشرعية.

والغاية من اشتراط هذين الشرطين أن يكون قرار أهل الاختيار محققا للغاية من اشتراطه لكي تكون الامامة منبثقة عن كفاءة، ولكي يكون قرار الاختيار في موطن ثقة الأمة به، وذلك لئلا يتسلط على الأمة من لا تتوافر فيه شروط الامامة، عن طريق القوة والقهر والغلبة.

وقد تحدث الماوردي عن امارة الاستيلاء في موطن حديثه عن احكام الامارة، واجاز امارة الاستيلاء التي يعقدها الامام عن طريق الاضطرار، وليس عن طريق الاختيار، وأجاز الماوردي ذلك على أن يتعهد الامير المستولي على الحكم بتنفيذ شروط محددة لقاء إقراره على ولايته، وعلل ذلك بحفظ القوانين الشرعية وحراسة الاحكام الدينية، استدعاء لطاعته، ودفعا لمشاقته ومخالفته، وصار بالاذن له نافذ التصرف في حقوق الملة واحكام الدين.

ويبدو أن الماوردي كان يعالج ظاهرة سيطرت وسادت خلال أيام ضعف مركز الخلافة في التاريخ الاسلامي، حيث كانت الامارة تتم في

(26) انظر الأحكام السلطانية ص 30.

الغالب لا عن طريق اختيار وعقد، وانما تتم عن طريق الاضطرار والقهر، وكان لابد من الاقرار والتسليم بذلك، دفعا للفتنة، وحقنا للدماء، وحماية لوحدة الدولة، الا ان ذلك قد يقود الى نتائج خطيرة، وقد قاد فعلا الى انقسامات أدت الى تفكك دولة الخلافة الاسلامية.

ولما كان إجماع أو اتفاق أهل الحل والعقد على اختيار إمام يعتبر مستحيلا من الناحية الواقعية، وبخاصة في ظل اشتراط إجماع كل أهل الحل والعقد في مختلف البلاد الاسلامية، فإن العلماء لم يشترطوا الاجماع والاتفاق لا ستحالة ذلك، ولان الاختلاف في مثل هذه المواقف يؤدي الى مزيد من الاختلاف، ويهدد وحدة وتماسك الدولة الاسلامية، واستدلوا على ذلك بإجماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة على اختيار خليفة للمسلمين بعد وفاة النبي ﷺ، إذ لم يحضر جميع أهل الحل والعقد ذلك الاجتماع، ولأن الاتفاق لم يحدث في ذلك اللقاء، إذ اتفق عدد من الصحابة على بيعة ابي بكر وتقدموا لبيعته ثم لحق بهم بقية الصحابة.

ويبدو من خلال الوقائع التاريخية أن اتفاق أهل الحل والعقد أو اتفاق أكثرهم على بيعة الامام يعتبر ملزما للأخرين لأن رأي الأكثرية يعتبر مؤشرا على سلامة الاختيار.

ويجب على أهل الاختيار أن يكون اختيارهم قائما على أساس الكفاءة والجدارة، وذهب جمهور العلماء الى أن بيعة المفضول مع وجود من هو أفضل منه صحيحة ومنعقدة، لأن الناس مختلفون في معايير التفاضل وتقويم الاصلح (27).

حكم بيعة الامام

تعتبر البيعة في الفكر السياسي الاسلامي من المؤشرات الواضحة

(27) انظر الأحكام السلطانية للماوردي ص 8.

على طبيعة العلاقة التي تربط الخليفة بالأمة، من حيث الالتزامات المترتبة على عقد البيعة بالنسبة لكل من الخليفة والأمة.

والبيعة تعطي معنى العهد على الطاعة، كما تفيد معنى العقد، ويرى ابن خلدون (28) " أن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره ".

أما " القلقشندى " (29) فيرى أن معنى البيعة المعاقدة والمعاهدة، وهي مشبهة بالبيع الحقيقي، وكأن كل واحد من المتبايعين باع ما عنده من صاحبه.

وإن العهد على الطاعة لا يرقى الى مستوى الالتزام الناتج عن العقد لأن العقد يولد التزاما في حق كل من المتعاقدين، ويضفي على موضوع العقد أهمية قانونية تجعله في مستوى العقود الناتجة عن الارادة الانسانية، مما يجعل الاخلال بما يترتب عليها من التزامات من القضايا التي تدخل في إطار المسؤولية القانونية والاخلاقية.

ولا يمكن تصور البيعة بمفهوم العهد الخالي من الالتزام، إذ يتنافى ذلك مع مفهوم الحكم في الاسلام ويتناقض مع النصوص الواردة في معنى البيعة من حيث الالتزام المتبادل، ويؤكد هذا المعنى ما روي عن أبي بكر الخليفة الأول لرسول الله ﷺ إذ قال بعد مبايعته :

«أيها الناس إني قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوموني» ثم قال :

(28) انظر مقدمة ابن خلدون ص 209.
(29) انظر صبح الأعشى جـ 9 ص 273

'' أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم ''.

وهذه الكلمة تؤكد على معنى الالتزام المتبادل، الطاعة بالطاعة، فإذا انتفت الطاعة فلا طاعة، وهذا يتناقض مع مفهوم العهد الذي يفتقد صفة الالتزام المتبادل.

ويؤكد معنى العقد في البيعة الدكتور عبد الرزاق السنهوري، ويرى أن عقد البيعة هو عقد مستوف لكل أوصافه وشروطه القانونية، وأن هذا العقد هو الذي يستمد منه الامام سلطته، وعقد البيعة هو عقد الامامة، إذ من الصعب تصور قيام الامامةمجردة من البيعة لأن الفكر السياسي الاسلامي يجعل من البيعة شرطا لانعقاد الامامة، وإذا لم تنعقد الامامة في نظر الشرع انتفت السلطة الاعتبارية التي يمارس بها الامام سلطته.

وإذا كان بعض مفكري الفكر السياسي المعاصر في أوائل عصر النهضة في أوربا قد طرحوا نظرية العقد الاجتماعي، وتصوروا وجود اتفاق ضمني بين الافراد على أن يتنازلوا عن جميع حقوقهم لصالح الجماعة التي تكون كيانا سياسيا يسمى السيادة، فإن ذلك الاتفاق هو شيء خيالي ووهمي وافتراضي، ومن الصعب تصور وقوعه أو الاقتناع بمدلوله، وهو في جميع الاحوال لا يخرج عن حدود الافتراض المبرر لوجود السلطة.

وليس الأمر كذلك في الفكر السياسي الاسلامي حيث نرى أن السيادة الفعلية لا تمارسها السلطة بطريقة مطلقة، ولا نجد ذلك في التاريخ الاسلامي، ولا يجرؤ احد على ادعاء ذلك، لأن السيادة الحقيقية لحكم الشرع، وهذا مما أجمع العلماء عليه.

والبيعة هي المظهر المؤكد لمعنى السيادة النسبية والمقيدة، حيث ترتبط البيعة بطريقة منطقية بوجوب مراعاة الامام لأحكام الشرع، سواء

تمثل ذلك في البيعة التي تعبر من خلالها الامة عن تعاونها مع الامام أو في الشروط التي يتوجب على أهل الاختيار مراعاتها عند اختيار الامام ودعوة الامة الى مبايعته.

ومن الطبيعى أن البيعة الاسلامية هي تلك البيعة الصادرة عن اختيار وإرادة، من غير إكراه أو إجبار، فإن اقترنت البيعة بما يخرج بها عن نطاق الاختيار فقدت قيمتها كسند شرعي للامامة، إذ من المقرر في مجال الفقه الاسلامي أن العقود مرتبطة بالارادة والاختيار وأن الاكراه في حال ثبوته مما يفقد العقد قيمته فلا يترتب عليه ما يترتب على العقود من التزامات قانونية أو شرعية.

واجبات الامام

تحدث العلماء عن واجبات الامام ولم يتحدثوا عن سلطات الامام، ولعل سبب ذلك أن كلمة '' واجبات '' أدل على المطلوب من كلمة '' سلطات ''، فالامامة ليست مجرد منصب شرفي يمكن صاحبه من السلطة، وإنما هو منصب ترتبط شرعيته بقيام الامام بما أنيط به من مسؤوليات دينية ودنيوية، ولهذا يغلب عليه استعمال كلمة واجبات للدلالة على طبيعة الحكم في نظر الاسلام.

قال الماوردي : «والذي يلزمه من الامور العامة عشرة أشياء :

أولا : حفظ الدين على أصوله المستقرة وما أجمع عليه سلف الامة، فإن نجم مبتدع أو زاغ ذو شبهة عنه أوضح له الحجة وبيّن له الصواب، وأخذه بما يلزمه من الحقوق والحدود، ليكون الدين محروسا من خلل والامة ممنوعة من زلل»(30).

وقد أوضح ابن الازرق في كتابه : «بدائع السلك في طبائع الملك» هذا الواجب، وقال بأن ذلك الواجب الخاص بحفظ الدين هو المقصود

---

(30) انظر الأحكام السلطانية ص 11.

الأعظم من السلطان، عن طريق القيام على المبتدع في الدين بما يكفه عن ضلال بدعته بالتعليم وإقامة الحجة، وبالهجران وبالتغريب وبالتحذير والتنفير (31).

وأولى العلماء أهمية خاصة للبدع، وذلك لأن البدع تؤدي الى كثرة الجدل، والجدل يؤدي الى الخلاف والنزاع، وقد جاء النهي عن الجدل لما يورثه في النفوس من أحقاد ولما يؤدي اليه من تنازع.

ويعتبر حفظ الدين من أهم واجبات الامام، لأن حقيقة الخلافة أو الامامة هي نيابة عن صاحب الشرع — كما يقول ابن خلدون — في حفظ الدين وسياسة الدنيا، فصاحب الشرع متصرف في الأمرين، أما في الدين فبمقتضى التكاليف الشرعية الذي هو مأمور بتبليغها وحمل الناس عليها (32).

ثانيا : تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين

وعلل الماوردي ذلك بأن الغاية منه «أن تعم النصفة فلا يتعدى ظالم ولا يضعف مظلوم»، ونلاحظ أن ذلك قد يكون داخلا في اختصاص القاضي، مما يجعل ذكر ذلك مؤديا الى تداخل مسؤوليات الامام ومسؤوليات القاضي، ومن المعروف أن الامام لا يجوز له أن يتدخل في قضاء القاضي لأن ذلك مما لا يدخل في السياسة.

ويرى العلماء أن المراد من ذلك ما يدخل ضمن ولاية المظالم حيث يباشر الامام بنفسه مسؤولية النظر فيها، ولا يعتبر ذلك مس اختصاص القاضي، بالاضافة الى أن تنفيذ الأحكام بين المتشاجرين إنما يباشرها القاضي بسلطة الامام لأنه صاحب الهيبة والقوة، ولهذا فإن القاضي يقوى بقوة الامام ويضعف بضعفه.

(31) انظر بدائع السلك في طبائع الملك جـ 2 ص 127.
(32) انظر مقدمة ابن خلدون ص 218.

ويمكننا تفسير ذلك بأن واجبات الامام تعني هنا واجبات الدولة أو مسؤولياتها، ويباشرها الامام من خلال مساعديه من وزراء وقضاة، ولا يعني أن الامام يجلس بنفسه في مجلس القضاء، وفي جميع الأحوال فإن الامام يعتبر المسؤول عن إقامة العدل ومنع الظلم في المجتمع.

ثالثا : تحقيق الأمن في البلاد

وقد عبر الماوردي عن ذلك في معرض حديثه عن واجبات الخليفة بقوله :

'' حماية البيضة والذب عن الحريم ليتصرف الناس في المعايش وينتشروا في الأسفار آمنين من تغرير بنفس أو مال ''.

ويعتبر هذا الواجب من أهم واجبات الخليفة، لأن الغاية من إقامة السلطة توفير الأمن ولا يمكن توفير الأمن ما لم تكن الدولة قوية قادرة على ضبط الأمور وتحقيق الاستقرار...

رابعا : إقامة الحدود

أعطى العلماء أهمية خاصة لمسؤولية الخليفة عن إقامة الحدود، ولعل سبب ذلك أن الحدود من حقوق الله التي لا يملك الخليفة التنازل عنها أو قبول الشفاعة فيها، والامام في هذا المجال أمين ومنفذ، فإذا ثبتت الجريمة وفقا لشرائط الاثبات الشرعية وجب الحد.

خامسا : الدفاع عن بلاد الاسلام

ولا يتم الدفاع عن البلاد إلا عن طريق تحصين الثغور بما تحتاج إليه من عدة ورجال لأن ذلك مما يحفظ بلاد المسلمين ودماءهم، إذ لا يمكن للامام أن يقصر في تحصين الثغور لأن من أهم واجباته حماية البلاد والدفاع عن شعبه.

وقال الماوردي في ذلك : (33)

«تحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة حتى لا يظفر الاعداء بغرة ينتهكون فيها محرما أو يسفكون فيها لمسلم أو معاهد دما».

وأضاف ابن الأزرق لما أورده الماوردي في مجال الدفاع عن البلاد حماية لدماء المسلمين وأهل الذمة أن من واجب الامام رعاية أهل الذمة إذا التزموا بالشروط المأخودة عليهم والواردة في كتاب عبد الرحمان بن غنم الأشعري الى عمر بن الخطاب، ومما جاء في ذلك الكتاب : (34)

«هذا كتاب لعبد الله عمر أمير المومنين من نصارى مدينة كذا وكذا، إنكم لما قدمتم علينا سألناكم الأمان لأنفسنا وذرارينا وأموالنا وأهل ملتنا، وشرطنا لكم على أنفسنا ألا نحدث في مدائننا ولا فيما حولها ديرا ولا كنيسة ولا تكية ولا صومعة راهب، ولا نجدد ما خرب منها، ولا نحيي ما كان في خطط المسلمين...ولا نؤوي في منازلنا ولا كنائسنا جاسوسا ولا نكتم غشا للمسلمين...»

ويدخل ضمن هذا الجهاد في سبيل الله للدفاع عن الاسلام، لكي يكون الاسلام في موطن القوة، تحميه إرادة المسلمين، واستعدادهم للتضحية في سبيل الدفاع عنه.

سادسا : الاشراف على جباية الأموال وتوزيعها

يعتبر الامام مسؤولا عن بيت مال المسلمين، جباية وتوزيعا، بحسب أحكام الشرع، من غير تقتير أو إسراف، وهو مؤتمن في ذلك.

وقال المارودي في ذلك : (35)

(33) انظر الأحكام السلطانية ص 16.
(34) انظر بدائع السلك في طبائع الملك جـ 2، ص 179.
(35) الأحكام السلطانية ص 17.

«جباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع نصا واجتهادا من غير خوف ولا عسف، وتقدير العطايا وما يستحق في بيت المال من غير سرف ولا تقتير».

وأشار الماوردي في موطن آخر الى أن تقدير العطاء معتبر بالكفاية لكي يتمكن الانسان من تلبية جميع ما يحتاج اليه.

سابعا : تولية الأعوان الأكفاء

أشار ابن تيمية الى هذا الواجب بقوله : (36)

«وليس عليه أن يستعمل إلا الأصلح الموجود، وقد لا يكون في موجوده من هو صالح لتلك الولاية فيختار الأمثل في كل منصب بحسبه، وإذا فعل ذلك بعد الاجتهاد التام وأخذه للولاية بحقها فقد أدى الأمانة».

وذلك لأن مصالح الأمة مرتبطة باختيار أصحاب الكفاءة لأنهم أقدر على حفظ تلك المصالح.

وقال الماوردي في ذلك : (37)

«استكفاء الأمناء وتقليد النصحاء فيما يفوض اليهم من الأعمال ويكله اليهم من الأموال لتكون الأعمال بالكفاءة مضبوطة والأموال بالأمناء محفوظة».

ونلاحظ من الواجبات التي ذكرها العلماء أن الامام مسؤول مسؤولية تامة عن كل ما يهم أمن المجتمع واستقراره والدفاع عنه، وحماية الحقوق، وإقامة الحدود، والاشراف على الأموال، ولا يتم له ذلك ما لم يعتمد على أعوان أكفاء يفوض اليهم الأعمال وينيط بهم المسؤوليات.

(36) السياسة الشرعية ص 14 ــ 15.
(37) الأحكام السلطانية ص 17.

والامام في الفكر السياسي الاسلامي مسؤول بموجب بيعة الأمة له عن كل الاختصاصات، لا من حيث وجوب قيامه بها بطريقة مباشرة، فذلك مما يستحيل عليه القيام به، وإنما من حيث اتساع صلاحياته ومسؤولياته في تقليد من يعتمد عليهم من الأمناء والأكفاء، ولا نجد في الفكر الاسلامي ذلك التفريق الذي نجده في الفكر المعاصر بين السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية، وذلك لأن التشريع في ظل الفكر السياسي الاسلامي لا تباشره السلطة التشريعية إلا في حدود التفسير للنصوص والاجتهاد فيما لا نص فيه، بما لا يصطدم مع التشريع الاسلامي في أصوله الثابتة، ووفق منهج الأصوليين في استنباط الأحكام...

وفي مجال القضاء، لا يملك الامام التدخل في أحكام القضاء بما يخرج به عن منهج الحق والعدل، ويملك القاضي سلطة واسعة في إقرار الأحكام القضائية، على أن يكون ملتزما بما يجب الالتزام به من قواعد القضاء وأدلة الاثبات الشرعية.

حقوق الامام

ويتمثل حق الامام على الرعية في وجوب طاعته والامتثال لأوامره، تنفيذا لعقد البيعة، وتمكينا له لكي يباشر بطريقة سليمة ما أنيط به من واجبات، وقد وردت نصوص كثيرة في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة تدعو الى وجوب طاعة الامام، ما لم يأمر بمعصية، فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة، فإن خرجت جماعة من المسلمين عن طاعته ورفضت نصرته فعندئذ يطلق عليها وصف " البغاة "، ولا يتعرض لهذه الجماعة الباغية ما لم ترفض الطاعة وتهدد وحدة الجماعة، وذلك لأن المخالفة المنبثقة عن اجتهاد لا يمنعها العلماء ما لم تقترن بعمل يهدد وحدة الأمة، كاعتزال الجماعة، وإعلان البدعة، واجتباء الأموال، وتنفيذ الأحكام، وعندئذ يجب على الامام أن يتصدى لهم، عن طريق التأديب

والزجر أولا بعد دعوتهم الى الطاعة، فإن لم يرجعوا الى الطاعة فعندئذ يجوز قتالهم، ويختلف حكم قتال البغاة عن قتال غير المسلمين من حيث طبيعة القتال وقصده وغايته والأحكام المترتبة عليه.

قال الماوردي :

«وإذا بغت طائفة من المسلمين وخالفوا رأي الجماعة، وانفردوا بمذهب ابتدعوه، فإن لم يخرجوا به عن المظاهرة بطاعة الامام ولا تحيزوا بدار اعتزلوا فيها، وكانوا أفرادا متفرقين تنالهم المقدرة، وتمتد اليهم اليد، تركوا ولم يحاربوا وأجريت عليهم أحكام العدل فيما يجب لهم وعليهم من الحقوق والحدود... فإن تظاهروا باعتقادهم وهم على اختلاطهم بأهل العدل، أوضح لهم الامام فساد ما اعتقدوا وبطلان ما ابتدعوا، ليرجعوا عنه الى اعتقاد الحق وموافقة الجماعة، وجاز للامام أن يعزر منهم من تظاهر بالفساد أدبا وزجرا، ولم يتجاوزه الى قتل ولا حد»(38).

والغاية من إبراز العلماء للمباحث الخاصة بوجوب طاعة الامام وبيان أحكام البغاة الخارجين عن الطاعة توضيح أهمية وحدة الأمة واجتماع كلمتها لكي تكون قادرة على الدفاع عن كيانها وحقوقها.

ولا يمكن لنا فصل واجبات الامام عن حقوقه لوجود تكامل بين الواجب والحق، فحق الطاعة والنصرة مرتبط كل الاتباط بمدى التزام الامام بما أنيط به من مسؤوليات، لكي يتمكن من أداء تلك الواجبات على الشكل الأكمل.

ويهدف الاسلام الى حماية وحدة الأمة لأن ذلك من أهم أسباب قوتها، ولهذا فإنه يطلق وصف البغاة على من يخالف رأي الجماعة، منفردا بسلطة مستقلة، لأن ذلك مما يهدد وحدة الأمة...

ويعتبر عقد الامامة من أهم مباحث الفكر السياسي في الاسلام

(38) انظر الأحكام السلطانية ص 58.

لأنه يعبر عن خصائص هذا الفكر الذاتية المتميزة، وهي خصائص قد لا تلتقي مع خصائص الفكر السياسي المعاصر، كما أنها قد لاتلتقي مع خصائص الفكر السياسي الواقعي المستمد من الأحداث التاريخية، فتلك الخصائص قد تكون ذات طبيعة مادية وواقعية، لأنها قد تكون مستمدة من أحداث ووقائع، وليس من مهمة الفكر الاسلامي أن يستجيب لمطالب الواقع، أو أن يخضع للمؤثرات التاريخية، لأن ذلك يفقده القدرة على صياغة التصور الأمثل المستمد من الأصول الاسلامية الأصيلة، ومن المفروض أن يتأثر الواقع التاريخي بالأصول الاسلامية، لا أن يؤثر فيها، وإلا أصبح الفكر الاسلامي فكرا معبرا عن التاريخ الاسلامي، محللا تطوراته، مفسرا أحداثه، وهذا ما يفقده أصالته وعمقه وخصائصه.

المحاضرة الرابعة

العدالة الاجتماعية والاقتصادية
في الاسلام

محاضرة ألقيت في الملتقى الاسلامي التاسع الذي انعقد في مدينة تلمسان الجزائرية خلال الفترة 10 ــ 19. 7. 1975

يعتبر موضوع العدالة الاقتصادية والاجتماعية في الاسلام من أهم الموضوعات التي نحتاج الى دراستها، نظرا لأهمية هذا الموضوع بالذات أولا، ولحاجتنا الماسة اليه ثانيا، ونحن عندما نطرح هذا الموضوع للمناقشة والحوار فيجب ألا نقتصر فيه على مجرد نصوص فقهية مدونة في كتب الفقهاء، وإنما يجب أن نفهم تلك النصوص في إطار الواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي نعيش فيه...

وفي البداية أرجو أن تسمحوا لي أن أعرض بشكل موجز لمصادر التشريع الاسلامي، لكي نفرق بين الثابت منها والمتغير، فما كان ثابتا منها فعلينا أن نحتفظ به ونستمد منه الأحكام، ونجعله محور الدراسة والمناقشة، وما كان منها متغيرا فعلينا ألا نعطيه صفة الثبات لكيلا نصل الى مرحلة الجمود والركود التي نعاني منها اليوم، وإذا كانت النصوص من القرآن والسنة تمثل المصدر الثابت والمستمر، فإن الاجتهاد يمثل المصدر المتغير نظرا لقابلية الحكم الاجتهادي للخطإ والصواب، وهذا

تعددت آراء العلماء في المسائل الاجتهادية نظرا لارتباط الحكم بتحقيق مصالح المجتمع، ولما كانت مصالح الناس متغيرة بتغير الأزمنة فإن من الضروري أن تتغير الاجتهادات تبعا لذلك، لكي تؤدي غايتها الأساسية وهي تحقيق المصالح الاجتماعية...

وقد لعب الاجتهاد دورا عظيما في نهضة الفقه الاسلامي وفي إثرائه، وبفضل الاجتهاد الفقهي والقضائي خلال عصور الازدهار استحدثت أحكام جديدة أضيفت الى الفقه الاسلامي فنمت فروعه نموا كبيرا كفل لهذا الفقه أن يواكب حركة التطور التي رافقت المجتمع الاسلامي أولا، ولما ابتدأت بوادر الانقسام السياسي والتخلف الاجتماعي أغلق باب الاجتهاد، وعكف الفقهاء بعدها على آراء السابقين يحفظونها ويكررون ما جاء فيها دون أية إضافة جديدة، وعندها ابتدأ الفكر الاسلامي ينعزل رويدا رويدا عن واقع حياتنا الاجتماعية...

واليوم ... إذا أردنا أن يعود الفكر الاسلامي الى دوره الرائد والقائد في مجال التشريع و الفكر فعلينا أن نصحح هذه الظاهرة، وأول خطوة في ذلك أن نشجع الاجتهاد الأصيل وأن نعطي للمجتهدين حرية الرأي والفكر، وأن نعالج مشاكل العصر من خلال رؤية إسلامية ملائمة لروح العصر، دون أن نتجاوز في ذلك النصوص الشرعية الثابتة، أو القواعد الأصولية المنظمة لعملية الاجتهاد.

وأود أن أقرر هنا أن إحياء الفكر الاسلامي لا يكون عن طريق إحياء كتب العلماء السابقين وإعادة طبعها من جديد في ورق مذهب، وإنما يتمثل الاحياء في الاضافة المتجددة الى تراثنا العظيم، فنحن اليوم عندما نمد أعناقنا الى ما تفرزه المطابع من كتب إسلامية إنما نتطلع الى الكتب الرائدة التي تشتمل على إضافات حية لما أنجبه أسلافنا الأقدمون... وبهذا المنهج الاجتهادي الرائد نستطيع أن نواصل المسيرة، ونعيد للفكر الاسلامي دوره القيادي في بناء مجتمعنا العربي والاسلامي، سواء في مجال التشريع أو في مجال الفكر بشكل عام...

معنى كلمة العدالة

كثيرا ما نستعمل كلمة العدالة الاجتماعية، ولكن ما معنى العدالة الاجتماعية ؟ لقد استعملت كلمة العدل في القرآن في قوله تعالى : «إن الله يأمر بالعدل والاحسان» النحل 90، والمراد بالعدل هنا هو أمر الشرع، الذي يعتبر المصدر الذي يعطي للعدل مدلوله الدقيق، وقد ربط القرآن بين العدل والاحسان، ليشير الى أن أمر الشرع يجب أن يفهم في إطار مفهوم الاحسان والرحمة بالناس، لئلا يكون في أوامر الشرع ما يؤدي الى الحرج والمشقة، فجاء ارتباط العدل بالاحسان ليكون التكامل قائما بين العقل والوجدان وبين الواجب والاحسان.

وإذا كان الاسلام قد ربط مفهوم العدالة بأوامر الشرع التي يجب أن تفهم في إطار مبادئ الرحمة فإننا نجد أن القوانين الوضعية قد ربطت مفهوم العدل بتشريعاتها المعتمدة، سواء منها ما استمد من رغبات الحاكمين ، أو ما استمد منها من القوانين الطبيعية والأخلاقية التي صاغها الانسان من خلال تصوره البشري الذي يتأثر عادة بعوامل خارجية بيئية ونفسية.

ومن المؤكد أن العدالة التي تستمد مفهومها وحدودها من تعاليم السماء هي أكثر انسجاما مع تطلعات الانسان، وأكثر نزاهة وحيادا في إقرار الأحكام التشريعية في إطار مبادئ الرحمة والاحسان.

مضمون العدالة الاسلامية

من الصعب علينا أن نحدد مضامين العدالة في الاسلام، فهي ذات امتداد وشمول لكل ما يتعلق بحياة الانسان وما يحتاج اليه، إلا أننا نستطيع

قال ابن القيم في كتابه الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 16 :
«إن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسماوات، فإذا ظهرت امارات العدل واسفر باي طريق كان فثم شرع الله ودينه».

أن نعرض لأهم القضايا الاجتماعية والاقتصادية في حياتنا المعاصرة، لنرى موقف الاسلام منها، ومن خلال هذا الموقف نستطيع أن نتلمس معنى العدالة في الاسلام.

أولا : طبيعة الحقوق في الاسلام

تعتبر فكرة الحق من أكثر الموضوعات القانونية أهمية في العصر الحديث، لارتباطها الوثيق بحياة الأفراد والمجتمعات، فمن النظم القانونية ما يوسع دائرة الحق، ويمنح الأفراد سلطة أشبه ما تكون بالمطلقة فيما يملكون، ومن النظم ما يضيق من دائرة الحق، ويجعل الفرد خاضعا للقانون من حيث منحه الحق أو تقييده أو سلبه...

ويختلف الفقه الاسلامي عن النظم الفردية والنظم الاشتراكية في مفهوم الحق لديها، فالحق في نظر الاسلام يتصف بطبيعة جماعية من حيث مصدره واستعماله، وبالتالي فإن من واجب صاحب الحق أن يراعي في استعماله لحقه الممنوح له تلك الطبيعة الجماعية، فلا يستعمل حقه إلا فيما لا يتناقض أو يتصادم مع مصالح الجماعة...

ولهذا نجد أن القرآن الكريم قد أضاف الأموال الى الجماعة في كثير من المواطن، وكأنه بذلك يجعل الجماعة رقيبة على تصرفات الفرد، قال تعالى : «ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما» النساء 5، ويتفرع عن هذا المفهوم الخاص للحق أن الشرع الاسلامي وهو المانح للحقوق يستطيع أن يقيد صاحب الحق في استعماله لحقه، وأن يفرض عليه أن ينفق من ماله ما تحتاج اليه الجماعة، لكي يتحقق معنى الطبيعة الجماعية للحقوق والأموال...

وأهم القيود المفروضة على الحق ما يلي :

1 ــ ارتباط الحقوق بمصالح الناس، وبالتالي فلا يجوز لأي فرد

أن يستعمل حقه فيما لا يحقق هذه الغاية، فإن تناقضت الحقوق الفردية مع مقاصد الشريعة المرتبطة بمصالح الناس فعندئذ يقيد الحق بالمصلحة العامة...

2 ــ تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة، وبناء على هذا المبدإ لا يجوز لأي فرد أن يستعمل حقه في ماله أو ملكيته فيما يضر المصلحة العامة، لأن درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، ولهذا أجاز الفقهاء بيع الأموال المحتكرة جبرا عن مالكها، وأجازوا تحديدالأسعار عندما يتمادى البائعون في غبن المشترين، وأجازوا الحجر على السفيه حرصا على مصلحة دائنيه ومصلحة المجتمع...

3 ــ عدم التعسف في استعمال الحق، والتعسف هو أن يمارس الانسان حقة بطريقة مضرة بالآخرين، وهنا نلاحظ أن الاسلام لا يكتفي بمنع الفرد من أن يتجاوز حقه، وإنما يمنعه أيضا من أن يتعسف ــ بنية الاضرار ــ في استعمال حقه المشروع، ونية الاضرار هنا هي التي تنقل التصرف من الاباحة الى الحظر، ويؤكد هذا المعنى قول الرسول الكريم ﷺ : «لا ضرر ولا ضرار»...

ثانيا : طبيعة الملكية الفردية في الاسلام

الملكية هي العلاقة التي أقرها الشرع بين الانسان والمال بحيث يتمكن الانسان من الاستفادة مما يملك ضمن الحدود الشرعية.

وكانت الملكية موطن نزاع كبير وعنيف بين أنصار الاتجاهين الفردي والاشتراكي، من حيث حق الفرد في التملك والاستعمال والاستثمار...

وقد وقف الاسلام من الملكية موقفا وسطا، فأقر بفكرة التملك أصلا، تلبية لغريزة الانسان التي تتطلع الى التملك وتحتاج اليه، وفي الوقت

ذاته فقد جرد الملكية من كل الأخطار المرافقة لها، ثم وجه المالك الوجهة التي تخدم مصالح الجماعة . ونجد توضيحا لهذه المعنى فيما أورده القرآن من إضافة المال في بعض الأحيان الى الخالق وإضافته في أحيان أخرى الى المالك، وكأن القرآن يريد أن يشير الى الطبيعة المزدوجة للملكية الفردية في الاسلام، من حيث إقرارها والاعتراف بها، ثم من حيث توجيه المالك للالتزام بالحقوق الواجبة عليه، وتقييده في مجال الاستثمار بعدم الاضرار بالجماعة...

ونلاحظ في موضوع الملكية الفردية في الاسلام ما يلي :

1 ــ إيجاب واجبات مالية على المالك تتمثل في الزكاة وواجبات التكافل الاجتماعي، بالقدر الذي يحتاج إليه المجتمع، وواجب الزكاة هو نوع من أنواع المشاركة المتجددة بين الغني والفقير لكي لا تكون الأموال دولة بين الأغنياء...

2 ــ منع تنمية الأموال عن طريق يلحق الضرر بالمجتمع أو الدولة، كالاحتكار، والربح الفاحش وتهريب المواد الممنوعة والمحرمة، واستغلال المناصب الحكومية، والتحكم في الأسعار..

3 ــ عدم جواز انتزاع الملكية الشرعية إلا لمصلحة عامة، وبشرط التعويض العادل، تحقيقا لمعنى العدالة الاجتماعية، وجواز انتزاع الملكية غير الشرعية بغير تعويض، وتشمل كل ملكية تمت عن طريق غير شرعي، كالملكية التي تمت عن طريق الربا والاحتكار والاستغلال والاضرار، لأن الاسلام إذا كان يحمي الملكية الشرعية فإنه لا يمكن أن يحمي الملكية الظالمة.

ثالثا : شمول معنى الربا لكل استغلال

لسنا بحاجة الى الحديث عن تحريم الربا، فالربا محرم بنص القرآن في قوله تعالى : «وأحل الله البيع وحرم الربا»، ولقد بحث العلماء قديما

وما زالوا يبحثون عما يراد بالربا، وأود هنا أن نقف عند النص القرآني فهو أكثر وضوحا وأدق دلالة من كل تفسير آخر...

لقد أباح الله البيع ثم اتبع ذلك بتحريم الربا، وكان الناس يتعاملون في العصر الجاهلي بمعاملات في البيع والقرض، وقد أطلق القرآن عليها إسم الربا، لا شتمالها على معنى الاستغلال والاضرار، وإنني أرى أننا يجب أن نطبق هذه القاعدة على المعاملات الجارية اليوم، والتي لم تكن في الماضي...

وإذا كانت علة تحريم الربا هي الاستغلال، فإن صور الاستغلال اليوم كثيرة، ولم تعد قاصرة على القروض الربوية وإنما هي شاملة لكل معاملة تحمل معنى الاستغلال المحرم...

ومن هذه الصور ما يلي :

1 ــ **الربح الفاحش** : فكل ربح يتجاوز الحدود المالوفة والمقبولة لدى أصحاب المهنة يعتبر من الربا بالمفهوم المجازي، لأن البائع يستغل في ذلك حاجة المشتري لهذه السلعة فيفرض عليه سعرا فاحشا يدفعه المشتري جهلا بمقداره، أو يدفعه لحاجته الماسة الى السلعة، ويختلف مقدار الربح المباح بحسب السلعة ومدى درجة توزيعها، ويحدد العرف مقدار الربح المعقول، وإذا كان البعض يعتقد أن العقد هو شريعة المتعاقدين، وأن رضى المشتري بالثمن يبيح للبائع الثمن مهما كان فاحشا فهو قول مشروط بتوافر الارادتين الكاملتين لدى طرفي العقد، أما الفرد المستغل فلا إرادة له، وبالتالي فإن من واجب الشريعة حمايته...

2 ــ **الاجر** : من المتفق عليه أن العامل يستحق لقاء عمله أجرا يتناسب مع الجهد المبذول، ويتحدد هذا الأجر من خلال الاتفاق بين طرفي العقد، إلا أننا نلاحظ اليوم أن مشاكل العمال قد تعقدت، ولم يعد العامل قادرا على أن يكون طرفا ذا إرادة حرة في الاتفاق على الأجر الذي يستحقه، وكثيرا ما يوافق الأجير على نصف ما يستحق من أجر

لحاجته الى الأجر أولا، ولعدم قدرته على المساومة على مقدار الأجر ثانيا، ولكثرة اليد العاملة وندرة العمل ثالثا...وبالتالي فإن إرادة العامل هنا وهو الطرف الضعيف والمذعن لا يمكن أن تعتبر حجة عليه، ولهذا فإن من الضروري أن تشرع الدولة للعمال قوانين تحدد بمقتضاها مقدار الأجر وحجم العمل، والضمانات الاجتماعية الأخرى، وإذا كان الربا هو التعامل الذي يحمل معنى الاستغلال، فإن رب العمل الذي يستغل حاجة العامل الى العمل فيعطيه نصف أجره يعتبر مرابيا، ومن واجب الدولة أن تحمي الطرف الضعيف...

ولما كانت عدالة الاسلام لا تقتصر على فرد من الناس أو طبقة، وإنما تشمل جميع الأفراد والطبقات، فإن من الربا أن يستغل العامل تخصصه النادر أو زيادة الطلب عليه، فيرفع من أجره مستغلا حاجة الناس إليه، ويلحق بالعامل كل صاحب مهنة علمية أو فكرية أو فنية كالمهندس والطبيب، فالطبيب الذي يستغل أفراده يعتبر مرابيا...وهكذا يتسع معنى الربا ليشمل كل حالة من حالات الاستغلال، نظرا لأن الاستغلال يتنافى مع المصالح الجماعية التي هي من المقاصد الشرعية.

3 ــ **الريع** : ومن الثابت أن صاحب العقار يستحق أجرا لقاء تمكين المستأجر من أن يستعمل المكان المؤجر له، سواء كان أرضا زراعية أو سكنا أو متجرا أو غير ذلك، ومن الطبيعي أن هناك عرفا مطردا في كل مجتمع يحدد مقدار الايجار، بحسب طبيعة البلد.

إلا أن بعض الظروف الطارئة قد تدفع أصحاب العقارات الى أن يستغلوا سلطانهم فيفرضوا على المستأجرين أجورا لا تتفق مع قيمة الشيء المؤجر ولا مع الخدمة التي يؤديها للمستأجر، وعادة ما يستغل المؤجر ظروفا معينة ليرفع سعره بشكل يضر بمصالح الناس، وقد يحدث العكس فيفرض المستأجر على المؤجر وضعا معينا فيخفض من الأجر مستغلا وجوده في العقار المؤجر له...

وهذا الاستغلال يعتبر من الربا سواء صدر من المؤجر أو المستأجر، وقد جاءت عدالة الاسلام لكي تحمي الطرف الضعيف الذي يقع تحت سيطرة من هو أقوى منه، وبالتالي فإن من مهمة الدولة أن تتدخل في الايجارات لا كطرف ثالث، وإنما كحكم يعيد الحق الى نصابه، ويحدد مقدار الايجار وفق مصلحة المجتمع بشكل لا يتحكم فيه أحد الأطراف في الطرف الآخر.

رابعا : ضمان حقوق العمال والمزارعين

لقد فرضت الثورة الصناعية المعاصرة واقعا اجتماعيا جديدا في معظم بلاد العالم، وإن بلادنا آخذة بهذا الطريق، وبالتالي فلا بد من أن تتعرض في بنائها الاجتماعي لما تعرضت له البلاد الصناعية في أوربا...

وقبل أن نمد أبصارنا الى ما وضعته النظم المعاصرة في الغرب والشرق من تشريعات اجتماعية، نود أن نطل على تشريعنا الاسلامي، وأنا واثق أن الاسلام قد وفر للطبقات الفقيرة والكادحة ما لم توفره النظم المعاصرة في ظل من الأخوة الاسلامية الرحيمة، ودون إثارة الاحقاد الطبقية والثورات الدموية...

وأرجو أن نعرض معا بعض هذه الحقوق التي نستطيع أن نستخلصها بسهولة من المصادر التشريعية ومن الفروع الجزئية ومن الوقائع التاريخية :

1 ـ **الحد الأدنى للأجور** : قد يتبادر الى الذهن أن الاسلام لم يحدد الحد الأدنى للأجور، وأعتقد أن هذا التصور لا يمكن أن يكون مقبولا، لأن حق الانسان في الحياة حق ثابت في نظر الاسلام، ولا يستطيع أحد أن يعتدي على هذا الحق، ولما كانت الحياة مرتبطة بتوفير الحاجيات الأساسية للانسان فإن الحد الأدنى للأجور لا يجوز أن يقل عن الحاجات الأساسية للانسان، ويشمل المسكن المناسب والغذاء

الكافي، والملبس الذي يحتاج اليه الانسان، ونظرا الى أن الشريعة قد فرضت على الانسان نفقة أولاده وأقربائه فإن الحد الأدنى للأجر يجب أن يغطي جميع حاجات هذا الانسان.

2 ــ **حجم العمل** : لم يحدد الاسلام عدد ساعات العمل فعليا، وإنما حدد حجم العمل، فالعامل إنسان، وللانسان طاقة محدودة في العمل، ويختلف حجم العمل بمقدار ما يبذل الفرد فيه من جهد، وبالتالي فإن الاسلام يوجب على رب العمل ألا يكلف عماله بأكثر مما يطيقون، ونظرا الى أن أصحاب الأعمال عادة يتصفون بصفة الجشع والاستغلال فإن من واجب الدولة أن تحدد مقدار العمل وعدد ساعات العمل والحد الأدنى للأجور، لأن هذه الأعمال تعتبر من أهم وظائفها الأساسية.

3 ــ **توفير الضمانات الصحية التي تكفل سلامة العمال** : وهذا الحق بديهي لأنه يرتبط بحق الحياة، فإذا كانت الحياة حقا ثابتا للانسان، وكان العمل واجبا عليه، فإن من الضروري أن يتوافر في هذا العمل ما يكفل سلامة العامل من الناحية الصحية.

4 ــ توفير الضمان الاجتماعي للعامل في حالة البطالة والعجز والشيخوخة : وهذا الحق وإن لم يعرض له الفقهاء والأقدمون صراحة، فهو حق مفروغ منه، وهو نابع من حق الحياة، فالعاجز والشيخ والعاطل عن العمل بسبب خارج عن إرادته يعتبرون معذورين، وعذرهم مقبول على وجه التأكيد لعدم قدرتهم على العمل، وبالتالي فإن من الواجب على المجتمع أن يصون حياتهم عن طريق توفير ما يحتاجون اليه من الأشياء الضرورية، فإذا مات أحد هؤلاء بسبب جوع فإن المجتمع كله يعتبر آثما لانه مسؤول عنهم.

5 ــ **حق العلاج وحق العلم** : من المؤكد أن حق الانسان في العلاج مرتبط بحقه في الحياة، وبالتالي فيجب أن يوفر للمواطن العلاج المجاني الذي يحمي حياته والذي لا يقل في أهميته عن الغذاء والكساء،

أما حق العلم فهو حق آخر ثابت للانسان، لأن الانسان الجاهل هو إنسان ناقص، ولا تكتمل إنسانية الانسان إلا بالعلم، نظرا لأن التكليف الشرعي مرتبط بالعقل، والعلم هو الغذاء الحقيقي للعقل الذي وجه التكليف اليه...

ولو أننا رجعنا الى الكتب الفقهية القديمة لوجدنا ما يؤكد توفير الاسلام هذه الحقوق للانسان، ومن الأمثلة التاريخية التي تؤكد مسؤولية الدولة عن توفير الضمانات الضرورية للمواطن ما رواه أبو يوسف عن عمر بن الخطاب عندما رأى يهوديا يسأل، فأمر خازن بيت المال بإعطائه من بيت المال، وقال له : انظر هذا وضرباءه، فوالله ما أنصفناه إن أكلنا شبيبته ثم نخذله عند الهرم[1].

وجاء في كتاب خالد بن الوليد الى أهل الحيرة :

«وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات طرحت جزيته وعيل من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة ودار الاسلام»[2].

مسؤولية الدولة في تحقيق العدالة الاقتصادية والاجتماعية في العصر الحديث

من المؤكد أن التطورات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة قد فرضت علينا واقعا جديدا، وهذا الواقع يحتاج منا الى رؤية جديدة نستطيع من خلالها أن نعالج الواقع المعاصر بأسلوب العصر...

ومما لا شك فيه أن الدولة الاسلامية المعاصرة قد ازدهرت مسؤولياتهاوتضخمت أعباؤها، و لم يعد من المقبول أن تبقى الدولة بعيدة

(1) انظر الأموال لابي عبيد القاسم بن سلام ص 556.
(2) انظر الأموال لابي عبيد القاسم بن سلام ص 251.

عن المشاركة والتوجيه والتخطيط لكل ما يعود على المجتمع بالخير، وبالتالي فإن فكرة التدخل الحكومي مطروحة اليوم كواقع لا مجال لانكاره أو التنكر له، لأن الدولة تملك من الوسائل المادية والمعنوية ما لا يملكه الأفراد، وهي بحكم طبيعتها السلطوية تعتبر مسؤولة عن تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية دون تحيز لفرد أو لطبقة، وإنما تباشر مسؤولياتها السلطوية كطرف ثالث ينتصر للحق أينما كان، وينصف الضعيف عندما تهدر حقوقه.

شرعية تدخل الدولة :

ولو أردنا أن نبحث عن شرعية تدخل الدولة في القضايا الاقتصادية لوجدنا أن هذه الشرعية ثابتة عن طريق النصوص،ومؤكدة من خلال الواقع التاريخي للتاريخ الاسلامي .. فالآيات القرآنية تشير بشكل واضح الى الطبيعة الجماعية للحقوق الفردية، من خلال الاشارة الى أن الملكية الحقيقية لله، وأن الانسان مستخلف على ما في يده، وبالتالي فإن القرآن الكريم عندما أمر بالانفاق فإنما ربط الدعوة الى الانفاق بفكرة الاستخلاف، لكي ينبه المالك إلى أنه مستخلف على ماله، وبالتالي فعليه أن يلتزم بتوجيهات المستخلف الحقيقي وهو الله الذي أمره بالانفاق أولا، ثم أمره بعدم استعمال ملكيته أو تنميتها عن أي طريق يلحق الضرر بالمجتمع، ولهذا فقد قال الرسول الكريم ﷺ : ''لاضرر ولا ضرار''...

ثم جاءت القواعد الفقهية العامة المعبرة عن المقاصد الشرعية مؤكدة ضرورة تقديم المصالح العامة على المصالح الخاصة، وجواز تحمل الضرر الخاص في سبيل دفع الضرر العام...

أما الواقع التاريخي فإنه يؤكد أن ولاية الحسبة خلال التاريخ الاسلامي كانت تمثل السلطة الرقابية العامة التي تحمي المصالح الجماعية، وترعى حقوق الجماعة، فكان المحتسب يفتش ويراقب الأسواق والأسعار

والسلع والموازين والمعاملات الفاسدة والطرقات والأطعمة والأدوية والمدارس والمساجد، فإذا وجد من يتلاعب بمصالح المجتمع، فعندئذ كان يتدخل لمنع ذلك نهيا أو تأديبا...

مجالات تدخل الدولة :

من الصعب أن نحدد مجالات تدخل الدولة، لتكاثر المشاكل واختلافها إقليميا، إلا أننا نستطيع أن نؤكد أن الدولة يجوز لها أن تتدخل حينما تجد حاجة ومصلحة في هذا التدخل، سواء عن طريق التدخل في توجيه عملية التخطيط المستقبلي للأمة سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، أو عن طريق الاشراف على المؤسسات والمرافق العامة التي ترتبط بها مصالح الناس كالثروات والمصارف، أو عن طريق التدخل في حماية حقوق العمال وأصحاب الدخول المحددة بوضع قوانين وتشريعات تحمي مصالحهم وتصون حقوقهم، أو عن طريق الاشراف على جباية أموال الزكاة لكي لا يتقاعس الناس عن هذا الواجب الاجتماعي الذي يحقق التوازن بين طبقات المجتمع...

مفهوم التدخل في الاسلام ومبرراته :

وأود أن أشير هنا إلى أن مفهوم التدخل في نظر الاسلام وحجمه وطريقته وغايته يختلف كلا عن مفهوم التدخل الحكومي في الفكر الاشتراكي، فالأصل في نظر الاسلام هو سيادة الارادة الفردية التي تعتبر الحريات العامة من أهم مظاهرها، والتدخل خلاف القاعدة، وهو الاستثناء، ويحتاج إلى مبرر.

ومن أهم المبررات التي تبيح للدولة أن تتدخل في حريات الأفراد ما يلي :

أولا : تحقيق المقاصد الشرعية : وترتبط المقاصد الشرعية

بالمصالح العامة، فكل ما كان منافيا للمصالح العامة فهو مخالف للمقاصد الشرعية...

ثانيا : حماية المصالح الجماعية : وهو مقصد هام من المقاصد الشرعية، فكل ما يؤدي إلى مصلحة اجتماعية أو يؤدي إلى دفع مفسدة فهو من المقاصد الشرعية، ولهذا أباح الاسلام النزع الجبري للملكية الخاصة عندما تتعارض مع المصلحة العامة،كنزع الأرض المجاورة للمسجد أو للطريق لتوسيعها، ونزع الملكية من المشتري حماية لحق الشفيع وهو الجار.

وأباح الاسلام أيضا الحجر على السفيه حماية لماله ولمال المجتمع...

ثالثا : تدعيم المبادئ الأخلاقية : وهذا هدف من أهداف التشريع الاسلامي، فأحكام التشريع ليست منفصلة عن الجانب الأخلاقي، ولهذا ربط الاسلام بين العقاب الدنيوي والعقاب الأخروي، وجعل الضمير الديني مدعما للتشريع العملي لكي تتحقق الغاية في إيجاد مجتمع فاضل...

وإذا كان الاسلام قد أباح للدولة أن تتدخل لحماية العدالة الاجتماعية والاقتصادية فإنه قد اشترط لذلك شروطا أراد بها ضمان عدم تعسف الدولة في التدخل، وعدم تجاوزها في هذا التدخل بحيث يؤدي هذا التدخل إلى عكس الغاية منه.

ومن أهم هذه الضمانات ما يلي :

1 ــ **شرعية الحكم وعدالة الحاكم** : وأعتقد أن هذا الشرط ضروري لكي يكون التدخل شرعيا ومقبولا، فالحكم الذي يفقد صفته الشرعية لا يملك الحق في إخضاع الناس، ولا يجوز للناس أن يخضعوا له لكي لا يتجرأ السفهاء على تجاوز مبدإ الشرعية في الحكم، كما أن الحاكم

عليه أن يبرهن على نزاهته وعدالته ورغبته في خدمة الناس، فإذا قام الدليل على أن الحاكم يتصرف من منطلق مصلحته الشخصية أو الحزبية أو الطبقية فعندئذ يفقد حقه في التدخل في حريات الأفراد لوجود الشبهة في تصرفه.

2 ـــ **عدم التعسف في التدخل** : وهذا المبدأ يهدف إلى حماية المجتمع من أخطار استبداد السلطة، فالحاكم يجب أن ينطلق في تقييده لحقوق الأفراد من منطلق الرغبة في الاصلاح، وصفة التعسف تتنافى مع صفة النزاهة التي ينبغي أن يتصرف بها الحاكم.

3 ـــ **العدالة في التدخل** : وهذا المبدأ يعبر عن الطبيعة الانسانية في الفكر الاسلامي، فإذا كان التدخل ضروريا لحماية المصالح الجماعية فإن هذا التدخل يجب أن ينطلق في حجمه وكيفيته من منطلق إنساني عادل، فإذا تدخل الحاكم في الحريات والحقوق العامة للناس بطريقة استفزازية انتقامية فإن مثل هذا التدخل لا يقره الاسلام، لأن هذه الصفة تفقد الحاكم صفة العدالة والنزاهة...

أيها السادة :

من أكبر الأخطار التي نتعرض لها في حياتنا الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة أننا نود أن نضع لأنفسنا نظاما أو تصورا لنظام من خلال واقع نراه في مجتمع آخر قد يكون مغايرا من حيث البنية والتكوين والطبيعة والفلسفة والعقيدة لمجتمعنا، وبالتالي فإننا نقع في عملية ترقيع مذموم قد يقودنا في معظم الأحيان إلى فشل في واقعنا الاقتصادي وتمزق في كياننا الاجتماعي.

ويجب أن نأخذ في الاعتبار أن كل نظام من الأنظمة القائمة هو جزء من المجتمع الذي نشأ فيه، والنظام الاقتصادي الذي ينجح في مجتمع

معين قد لا ينجح في مجتمع آخر مغاير له لاختلاف التكوين الاجتماعي والفكري لكل من المجتمعين.

ومن هنا فإن من واجب مفكرينا وشبابنا أن يبتعدوا عن عقدة آدم سميث وكارل ماركس، وأن نكرس جهدنا لوضع أسس لنظام اجتماعي واقتصادي وسياسي متكامل مستمد من تشريعنا الاسلامي العظيم ومعبر عن روح أمتنا ومعتقداتها، ومنسجم في نفس الوقت مع تقاليدنا ونفسياتنا، وفي الوقت ذاته فإننا مدعوون إلى قيادة حركة إصلاح جذري تستهدف تصحيح المفاهيم الاسلامية التي اختلطت بكثير من تقاليدنا التي ترسبت في مجتمعاتنا خلال عصور طويلة من التمزق والتخلف.

وإذا كان الاسلام هو قدر هذه الأمة فإن علينا أن نوجه جهودنا المخلصة لكي نحرر المفاهيم الاسلامية من رق التقاليد التي دست في الاسلام لكي يعود الاسلام إلى نقائه وصفائه وإشراقه...

وإننا نضع كل الآمال في شباب اليوم ورجال الغد الذين يقفون اليوم في صفوف متراصة أمام محاريب الفكر وفي رحاب الجامعات ينهلون من أنواع المعرفة الانسانية والعلمية ما يستطيعون به أن يبنوا مجتمعنا المقبل على أسس متينة تجمع بين الأصالة والتجديد، ويعيشون عصرهم من خلال رؤية مستقبلية واعية المنهج، عقلية التفكير، قومية الانتماء، وحدوية المصير...

المحاضرة الخامسة

لمحات عن الاقتصاد الاسلامي

محاضرة ألقيت في الموسم الثقافي لجامعة قطر

للعام الجامعي 1983 ــ 1984

اتجهت أنظار الباحثين في مجال الدراسات الاسلامية خلال السنوات الأخيرة الى جانب هام من جوانب الفكر الاسلامي، ابتدأت أهميته تتزايد مع بداية التطور الاقتصادي والاجتماعي الذي يعيشه العالم الاسلامي.. ذلك الجانب هو الدراسات التي تبرز ملامح الاقتصاد الاسلامي لكي يكون في المستقبل القريب واضح المعالم، مكتمل الأسس، يسهم بجدية في تحقيق النمو الاقتصادي في المجتمع الاسلامي، ويؤكد التلاحم والتكامل بين المواطن وحركة التنمية الاقتصادية.

وبالرغم من الجهود المشكورة التي بذلت بسخاء خلال السنوات الأخيرة لتنمية الدراسات المتعلقة بالاقتصاد الاسلامي، وتشجيع المساهمات العلمية الجادة في هذا الجانب من الفكر الاسلامي، فإننا نلاحظ أن هذا العلم يحتاج الى جهد أجيال متلاحقة من العلماء الباحثين الذين يملكون قدرات ذاتية على البحث الجاد الأصيل، لكي يسهموا في توليد نظرية الاسلام الاقتصادية، معتمدين في ذلك على الرؤية الاسلامية

لقضايا الأموال والاستثمارات، مبرزين الخطوط العريضة للفكر الاسلامي التي تعتبر من أهم المنطلقات لابراز التميز في مجال الاقتصاد الاسلامي.

وإذا تساءلنا عن المبرر لدراسة الاقتصاد الاسلامي والاهتمام به، فإننا سوف نجد أجوبة مقنعة توضح لنا البعد الحقيقي لذلك الهدف، الذي يجد صداه الايجابي في أعماق مشاعرنا الوجدانية، ويتمثل ذلك في الأسباب التالية :

أولا : تأكيد شخصية الأمة :

ويعتبر هذا البعد من أهم ما تتطلع اليه الأمم في مرحلة البحث عن ذاتها بعد فترات من الضياع والانهيار، ولسنا في حاجة الى التأكيد على أن أمتنا قد عاشت مرحلة صعبة وقاسية سواء على الصعيد الثقافي والفكري، أو على الصعيد الوطني والسياسي، وقد امتدت هذه المرحلة منذ أن فقدت أمتنا هويتها الفكرية، وتلمست ذلك في حضارات تتناقض طبيعتها ومنطلقاتها مع منطلقاتنا العقائدية والفكرية، فابتدأ الانهيار يتصاعد خطره يوما بعد يوم، ويفرز آثارا نفسية أسهمت في تعميق حدة الضياع الذي عاشته أمتنا خلال فترة طويلة من الزمن.

ولقد تعودنا أن نتكلم عن الاستعمار، وأن نحمله مسؤولية الانهيار الحضاري والثقافي لهذه الأمة، وهذا ــ في الواقع ــ نوع من الهروب الى الامام، فالاستعمار وجد المناخ الملائم لكي يؤدي رسالته المشبوهة في بلدنا، وذلك المناخ أفرزته عوامل من التخلف والجهل وأكدته مرحلة الانهيار الثقافي في المجتمع الاسلامي خلال القرون الأخيرة.

وإن التطلع الى مرحلة **استكمال التميز الفكري والثقافي** لهذه الأمة يمثل مرحلة جديدة في تاريخنا، وهي مرحلة تدعونا الى التفاؤل، ومن واجبنا أن نتيح لذلك الأمل الفرصة لكي ينطلق بخطى واعية، محققا بذلك بعض ما نتطلع اليه في مجال الفكر الاسلامي.

ثانيا : ربط المعاملات بعقيدة الأمة :

ويعتبر هذا السبب من أهم ما يجب أن نوجه الاهتمام اليه، لنحقق به التلاحم بين المواطن وفكره، وبين المجتمع وقيمه، فالمواطن يحس أن **هناك انفصاما حقيقيا بين واقعه اليومي ومعتقداته الدينية**، ولذا فإن هذا الاحساس ينعكس على سلوكه اليومي بطريقة سلبية، توحي لكل مراقب أن المواطن في مجتمعنا لا يتحسس المسؤولية الأخلاقية في سلوكه التعاملي، ولا ينظر الى القانون نظرة الاحترام كما يفعل المواطن في المجتمع الأوروبي، وهذا التصور إن بدا في بعض الأحيان واضحا في مجال السلوك الاجتماعي، فإن تفسيره الوحيد هو أن المواطن لا يرتبط عاطفيا بقيم التعامل القانوني، لأن تلك القيم في نظره تفتقد الأصالة والقناعة والعدل، ولذا فإنه يرفضها، لأنها تستند الى مفاهيم وقيم غريبة عنه.

ولو ارتبطت تلك المعاملات بعقيدته وقيمه الدينية، فإن من المؤكد أن ذلك سينعكس على سلوكه اليومي، وسوف ينظر اليها باحترام، ويحرص على تنفيذها.

فالتعامل بالفائدة مثلا لا يرتاح اليه المواطن المسلم، لأن ذلك يوحي اليه بمشاعر من الفتور وعدم الارتياح، وينعكس ذلك على حركة الاستثمار ودورة المال.

ثالثا : خدمة الفكر الاسلامي :

ويعتبر هذا الهدف من الأهداف التي يجدر بنا أن نوليها كل العناية والاهتمام، وذلك لأن الفكر الاسلامي لا يشمل فقط ما أسهم به علماؤنا الأمجاد على امتداد تاريخنا الاسلامي من كتابات وأفكار واجتهادات وفتاوى، وإنما يشمل ما يمكن أن يسهم به كل عصر من العصور من إضافات حقيقية، تؤكد استمرارية المسيرة الفكرية ، وقدرة النصوص الشرعية على توليد الأحكام الملائمة لكل عصر، والمعبرة عن أصالة فكرنا الاسلامي، وعظمة مصادرنا التشريعية.

ولا ينبغي أن نتوقف في مجال البحث عن الاقتصاد الاسلامي عند حدود ما كتبه الفقهاء الأولون في كتب الأموال والأحكام السلطانية وفي كتب الخراج والسياسة الشرعية، ولو كان ذلك كافيا لما احتاج الأمر الى جهد كبير، ولا كتفينا بتحقيق ما تضمه متاحف المخطوطات من جهد علمائنا السابقين.

وهنا يبرز دور المفكر المسلم في استيعاب تلك الجهود السابقة، وفي دراسة مناهج أصحابها في الاستنباط والبحث، لكي يكون ذلك مقدمة ضرورية لكل دراسة جادة في مجال الاقتصاد الاسلامي...

وأود أن أشيد هنا ببعض الأبحاث الجادة التي كتبها بعض الباحثين المعاصرين ممن أتيحت لهم فرصة الاطلاع على كل من الفكر الاسلامي والفكر الاقتصادي المعاصر، وتلك الأبحاث جديرة بالتشجيع والتقدير، لأنها تمثل العطاءات الأولى في هذا الحقل من الدراسات الاسلامية...

أثر العقيدة في تحديد الهوية المتميزة للاقتصاد الاسلامي

ومن أهم المرتكزات التي تؤكد الطبيعة المتميزة للاقتصاد الاسلامي ارتباط منطلقاته بالعقيدة والقيم الاسلامية، سواء في مجال الاستثمار والانفاق أو في مجال السلوك الاقتصادي للمسلم...

وقد أوضح القرآن الكريم كثيرا من الحقائق والمواقف التي تتعلق بالنظرة الاسلامية للانسان، من حيث دوره في المجتمع، وعلاقته بمجتمعه، ونظرته الى المال، سواء في مجال الانفاق أو في مجال الاستثمار...

ونلاحظ اثر العقيدة الاسلامية في القضايا الاقتصادية التالية :

أولا : انتفاء صفة الاطلاق في مجال الحقوق المالية

وهذه الظاهرة التي يختلف فيها الفكر الاقتصادي الاسلامي عن الفكر الاقتصادي المعاصر مؤشر هام على أن الحق في نظر الاسلام يرتبط

بالمصلحة، يتسع باتساعها ويضيق عندما تتعرض المصالح الاجتماعية لخطر التجاوز والتجاهل، ولذا فإن الاسلام عندما أقر فكرة الحق فإنما ربط ذلك الحق بأهداف اجتماعية معترف بها.

فالملكية في نظر الاسلام حق معترف به، ولكن المالك لا يملك أن يباشر ذلك الحق إلا وفق الطريق المشروع الذي أقرته الشريعة، انتقالا للملكية، أو استثمارا لها، أو انتفاعا بها...[1]

وعندما نقوم بتعريف الملكية فإننا نشير عادة إلى الاعتراف الشرعي بذلك الحق، وذلك الاعتراف هو الذي يولد الاعتبار الشرعي للملكية السليمة، فإذا انتفى الاعتراف الشرعي بتلك الملكية انتفى الحق، وانتفت بذلك العلاقة بين المالك والمال، ولهذا فإننا نجد أن معظم الباحثين من الفقهاء المعاصرين يركزون على فكرة الارتباط الشرعي بين المالك والشيء المملوك، لتأكيد أن الارتباط هو ارتباط اعتباري، وليس مجرد ارتباط مادي.

وقد أشار المرحوم الشيخ محمد أبو زهرة إلى هذا المعنى في تعريفه للملكية فقال: «الملكية هي العلاقة التي أقرها الشارع بين الانسان والمال، وجعله مختصا به، بحيث يتمكن من الانتفاع به بكل الطرق السائغة له شرعا، وفي الحدود التي بينها الشرع الحكيم».

والفكر الاقتصادي في الاسلام عندما يلغي فكرة الربط المادي بين المال والمالك، فإنما يستهدف من وراء ذلك ايجاد رقابة دائمة على أن يحقق المال أهدافا اجتماعية تسهم في نمو المجتمع وازدهاره، ولذا فقد أباح الاسلام أنواعا من الاستثمار وحرم أنواعا أخرى ووضع معيارا دقيقا للاستثمار، فالاستثمار الذي يسهم في خدمة المجتمع يعتبر استثمارا مباحا وجائزا أما الاستثمار الذي لا يراعي الضروريات التي قامت الشريعة

(1) انظر كتابنا الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي ص 176.
(2) انظر الملكية ونظرية العقد في الشريعة الاسلامية ص 62.

لحمايتها فيعتبر محظورا، وتشمل " الضروريات " جميع الأفعال التي تتوقف عليها صيانة الأركان الخمسة التي تقوم عليها حياة المجتمع الاسلامي، وهي : الدين والعقل والنسل والنفس والمال...

ثانيا : إقرار فكرة الاستخلاف في مجال الملكيات الفردية

ويراد بالاستخلاف توجيه الأنظار إلى الدور الاجتماعي للانسان، ولمسؤوليته في الحياة البشرية، بحيث يشعر ذلك الانسان أنه جزء من المجتمع الذي ينتمي إليه، وأنه مطالب بأن يتفاعل مع آمال مجتمعه وآلامه، وهو — فيما يملك — مستخلف مؤتمن، لا يملك حق الاعتراض أو التجاوز كسبا لمال أو هربا من إنفاق.

وجاءت النصوص القرآنية واضحة الدلالة على إقرار فكرة الاستخلاف تذكيرا للانسان بأن ما يطالب به من إنفاق لا يملك رفضه، لأنه مستخلف على ما بين يديه من مال.

قال تعالى :
" وآتوهم من مال الله الذي آتاكم " سورة النور الآية 33.

وقال أيضا :
" وآمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه " سورة الحديد الآية 7.

أما الأثر المباشر لفكرة الاستخلاف الواردة في القرآن الكريم فهو الاقرار بالدورالاجتماعي للمال في الفكر الاسلامي، بحيث لا يجوز لمالك المال أن يحتج بحيازة المال للاستبداد به، منعا لواجب الانفاق، أو تجاوزا لقيود الاستثمار...

وبناء على هذا الأثر فإننا نلاحظ أن الفكر الاسلامي قد رتب حقوقا وفرض قيودا على صاحب المال، سواء في مجال الانفاق أو

الاستثمار، وتلك الحقوق والقيود تستهدف التأكيد على أهمية الدور الاجتماعي للمال في نظر الاسلام.

وإن إقرار الدور الاجتماعي للمال لا ينفي حقيقة إقرار الاسلام حق الملكية وحماية الاسلام للاموال الخاصة، فالدور الاجتماعي للمال لا يتنافى مع حرية المالك في التصرف والكسب والانفاق، على ألا يتجاوز ذلك حدود الاباحة الشرعية.

ثالثا : تحديد طبيعة السلوك الاقتصادي

يرتبط السلوك الاقتصادي للمسلم في نظر الاسلام بالمصلحة الاجتماعية، ويحرص الاسلام على أن يرسم للفرد المسلم أسلوبا سلوكيا لا يتناقض مع قيمة العقائدية، ولا يتعارض مع المصالح الاجتماعية، ولهذا فإننا نجد فكرة الثواب والعقاب ترتبط ارتباطا وثيقا بسلوكية المسلم، فإذا كان السلوك منسجما مع مصالح المجتمع يثاب صاحبه عليه تشجيعا له كالصدقات والنفقات والوصايا والاوقاف، أما إذا كان التصرف مما يضر بمصالح المجتمع فإن المسلم يعاقب ويأثم، وأحيانا لا يكتفي الاسلام بفكرة العقاب، وإنما يتجاوز ذلك إلى إبطال التصرف من الأساس، ويتمثل في تحريم الاسلام للربا والاحتكار والاضرار والاسراف والاكتناز والبخل.

وإننا نلاحظ هنا أثر العقيدة الاسلامية في سلوكية المسلم الاقتصادية وفي تحديد مسار صحيح للسلوك الاقتصادي ينسجم مع المصلحة الاجتماعية المعترف بها...

وفي الوقت الذي يحرم فيه الاسلام الترف والاسراف والاكتناز فإنه يدعو إلى التصدق والانفاق ومساعدة الفقراء والمساكين، وذلك لأن السلوك الذي يحرمه الاسلام يضر بالمجتمع، ويدفع بالمال إلى قنوات تسهم في إغراق المجتمع بمشاكل متعددة في الوقت الذي يسهم فيه السلوك الذي

يدعو إليه الاسلام في تخفيف العبء عن كاهل الطبقة المحرومة في المجتمع، ويخفف عنها أعباء الفقر والحاجة.

وإن ربط الانفاق والاستهلاك بالمصلحة الاجتماعية يعتبر من أهم خصائص الاقتصاد الاسلامي، ومن أهم معالم طبيعته الانسانية التكاملية الشمولية.

وأعتقد أن الاهتمام بهذا الجانب من دراسات الاقتصاد الاسلامي يبرز لنا تميز الفكر الاقتصادي في الاسلام، وأخلاقياته التي لا نجدها في الفكر الاقتصادي المعاصر الذي لا يحرص على الربط بين السلوك الاقتصادي والمصلحة الاجتماعية، ويعتبر أن السلوك الاقتصادي يدخل ضمن إطار الحرية الفردية للمواطن، وأن تلك الحرية تتيح له الحق في التصرف في أمواله كما يشاء كسبا وإنفاقا...

ومن هذا المنطلق فإن النشاط الاقتصادي في الفكر الاسلامي لا تحركه المصلحة الفردية التي تسعى إلى الربح، كما هو الشأن في النظام الرأسمالي،وإنما تحركه مجموعة بواعث مختلفة، تمثل فيما بينها دافعا مترابط الأجزاء ، تسعى جميعها لتحقيق المصلحة الذاتية للفرد، وتساهم في نفس الوقت في تحقيق مصالح اجتماعية معترف بها.

ويجدر بنا أن نشير إلى أهمية الثواب والعقاب كدوافع وجدانية تؤثر في سلوكية الفرد في مجال الاستثمار والاستهلاك والانفاق، فتشجعه في بعض المجالات، وتمنعه من بعض المجالات الأخرى، مما يوجد توازنا بين دوافع السلوك الانساني، يحقق المصلحة الاجتماعية التي قد يضعف دورها في ظل الدوافع المادية.

فالمسلم في ظل عقيدته الاسلامية لا يسرف في الانفاق الاستهلاكي لأن ذلك مما نهى الاسلام عنه، ولا يندفع نحو الاستثمار المرتبط بالأضرار ولا يرتاح إلى التعامل بالربا والاحتكار، ولا يطمئن قلبه

إلى الاكتناز، وفي نفس الوقت فهو ينفق على الفقراء ويتصدق بجزء من ماله على المحتاجين ، ويدفع زكاة ماله، مما يحقق توازنا في حركة الاستهلاك اليومي، ورواجا في السلع الاستهلاكية...

ولا أدعي التخصص في ميدان الاقتصاد الرياضي والاقتصاد التحليلي لأبرز أثر تلك العوامل الخارجية في سلوكية الفرد المسلم من الناحية الاقتصادية، وانعكاساتها على مؤشرات الانتاج والاستهلاك بطريقة إيجابية، وإنما أردت أن أوضح بعض المؤشرات الخارجية التي تؤثر في السلوكية الاقتصادية للمسلم، دافعة له ومشجعة في بعض الأحيان ومانعة له في أحيان أخرى.

أثر نظام الزكاة في الاقتصاد الاسلامي

يعتبر نظام الزكاة من أهم ما يتميز به الفكر الاقتصادي في الاسلام من حيث مؤشرات هذا النظام الانسانية التكافلية، ومن حيث نتائجه الاجتماعية...

ومن الصعب أن ننظر الى نظام الزكاة في الفكر الاسلامي من خلال فكرة الاحسان التطوعي المرتبط بمعنى التكافل الأخلاقي في المجتمع، لأن ذلك التصور المبدئي يفقد هذا النظام دوره الحقيقي في ايجاد مجتمع التكافل والتضامن الذي يتطلع إليه الاسلام...

وإنني أشيد بما قرره فضيلة الأخ الجليل الدكتور يوسف القرضاوي في موسوعته العلمية عن فقه الزكاة من أن نظام الزكاة ليس المراد به اعطاء الفقير أقداحا من الحبوب أو دريهمات من النقود، وإنما الهدف الحقيقي هو تحقيق المستوى المعاشي اللائق لطبقة الفقراء والمساكين، بحيث يشمل ذلك كل ما يدخل ضمن الحاجة الاجتماعية مما يعتبره المجتمع ضروريا لحياة كريمة...

ونظام الزكاة في الفقه الاسلامي يعبر عن معنى التكافل في المجتمع

الاسلامي، وهو يعطي معنى التأمين الشامل في الاطار الانساني، فالمسلم إما أن يكون غنيا تجب الزكاة عليه، وإما أن يكون فقيرا وفي هذه الحالة يمكنه أن يستفيد من أموال الزكاة، ولا يختلف هذا المفهوم عن مفهوم التأمين الذي توصل إليه الفكر القانوني الحديث، إلا أن الاسلام عندما أقر نظام الزكاة فإنما أقر **فكرة التأمين أو التضامن على النطاق الانساني**، ولم يسمح أن يقوم نظام الزكاة على أساس التبادل في المنافع أو الغرر والجهالة في العقود، أو أن يعتمد مبدأ المراهنة الممنوعة.

وهذا التصور الانساني والأخلاقي الذي يعبر عنه نظام الزكاة يحقق من الأمن والاطمئنان في النفوس ما لا تحققه أرقى النظم التأمينية وأنظمة التضامن الاجتماعي، وذلك لأن تلك النظم تستهدف في معظم الأحيان الربح المادي، وتقوم على أساس التعاقد، وعندما يشترك الفرد فيها فإنما يستهدف في الدرجة الأولى تحقيق الربح، وعندما يتأكد من عدم الربح فإنه غالبا ما يفضل عدم الاشتراك في هذا النظام... بخلاف نظام الزكاة فإنه لا يقوم على أساس تبادل المنافع، ولا خيار للغني في دفع الزكاة، وليس من حقه أن يستفيد من أموال الزكاة التي دفعها إلى الفقراء إلا عندما تتوافر فيه صفات الفقر وعندئذ يصبح من مستحقي الزكاة.

وفي ظل اعتماد نظام الزكاة فإن الحاجة إلى أنظمة التأمين تصبح ضعيفة، وذلك لأن الزكاة تغطي جميع احتياجات من أصابتهم مصيبة في أموالهم وأنفسهم، في حالات العجز والكهولة والبطالة، لأن حق الحياة في نظر الاسلام مضمون للجميع، فمن كان عاجزا عن الكسب لأي سبب كان فإن حقه في الحياة ثابت لا يسقط بسبب الفقر أو العجز.

وأهم ما يختلف فيه نظام الزكاة عن نظام التأمين أن نظام الزكاة يقوم على أساس التكافل الانساني، بخلاف نظام التأمين فإنه يقوم على أساس المصالح المتبادلة بين أصحاب المنافع في إطار خاص، وغالبا ما يسهم نظام التأمين في تعميق حدة التفاوت الطبقي في المجتمع، لأنه يوفر

للأغنياء أمنا دائما يحميهم من كل الأخطار المادية المحتملة، بينما يظل الفقير في حالة فقر مستمرة، تدفعه في كثير من الأحيان إلى مشاعر من اليأس تعمقها ممارسات الترف الجاهل التي تتحدى مشاعر الفقراء وتعبث بآلامهم وتدفعهم دفعا أكيدا إلى حقد مدمر قاتل.

مسؤولية الدولة في ظل الاقتصاد الاسلامي

تعتبر الدولة في نظر الاسلام مسؤولة عن التنسيق بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية، بحيث تظل المصلحة الاجتماعية التي يرعاها الاسلام في موطن الاهتمام والحماية...

والدولة في نظر الاسلام ليست طرفا في عملية الانتاج، وإنما هي سلطة تقوم بدور التنسيق بين مختلف الأطراف لكي تكون مسيرة النمو الاقتصادي والاجتماعي محققة أهدافها الانسانية في ظل العدالة والكفاية...

وعندما ينيط الاسلام بعض المسؤوليات بالدولة فإنما يستهدف أن يؤكد مسؤولية الدولة عن حماية المصالح الاجتماعية التي تمثل أهم المقاصد الشرعية...

ومن الطبيعي أن الدولة التي ينيط بها الاسلام مسؤولية الحفاظ على التوازن في المجتمع يشترط فيها أن تكون دولة مؤتمنة على تلك المصالح، تملك شرعية التمثيل والتعبير، ويتوافر فيها ما يتوافر في القاضي من شروط الكفاءة والعدالة والاستقامة، لكي يكون ما تباشره في موطن الثقة والاطمئنان من كل مواطن...

ومن أهم مسؤوليات الدولة في المجال الاقتصادي مايلي :

أولا : توفير الأمن المعاشي لكل مواطن

ويشمل ذلك أن يتحمل بيت مال المسلمين الذي تمده أموال الزكاة بحاجاته توفير حد الحاجة والكفاية لكل محتاج، سواء كان ذلك

بسبب عجز عن الكسب، أو بطالة مفروضة... وذلك لأن الدولة مسؤولة عن حماية حق الحياة لكل إنسان... وبناء على هذا فقد نص الفقهاء على حق كل مسلم في الحياة الكريمة وضرورة أن توفر الدولة الضمانات المادية لكل مواطن فيها...

ثانيا : تحقيق التوازن في المعاملات

والهدف من ذلك أن يكون التعامل قائما على أساس التراضي الحر الخالي من الاكراه والغش والتدليس، وقد احترم الاسلام الاتفاقات والعقود بين الأطراف التي تملك مؤهلات الاختيار والتعبير، واعتبر أن العقد هو شريعة المتعاقدين، ما لم ينص ذلك العقد على ما يخالف حكما شرعيا أو يتناف مع الآداب العامة...

واشترط لذلك شروطا ووضع قيودا دقيقة، تستهدف حماية الارادة الانسانية المنطلقة من قناعة صاحبها والتي تستهدف تحقيق مصلحة عامة أو خاصة.

وحرم الاسلام جميع أنواع المعاملات التي لا يتوافر فيها التوازن بين الأطراف، كعقود الاذعان التي يفرض فيها الطرف القوي سلطته وشروطه على الطرف الضعيف، ويشمل ذلك الربا والاحتكار وجميع أنواع البيوع المحرمة.

وهنا يتدخل الاسلام لالغاء تلك العقود ولابطال تلك الاتفاقات التي تحمل معنى الظلم، وتؤدي إلى اهدار قيم الفضيلة في المجتمع الاسلامي.

قال تعالى : '' وأحل الله البيع وحرم الربا ''، وأراد بالبيع هنا جميع أنواع المبايعات التي تتوافر فيها الشروط الشرعية للبيوع المقررة،

بالربا وأراد تلك البيوع والقروض التي لا تتوافر فيها شروط العدالة، ويختل فيها التوازن بين طرفي العقد، مما يدخل ضمن المعاملات الربوية.

ثالثا : تحديد الحد الادنى للأجر

ونلاحظ أن الاسلام الذي كفل حق الحياة لكل مواطن لا يقبل أي أجر يقل عن حاجة الانسان، وذلك لأن الانسان عادة لا يقبل أجرا لا يكفي لتوفير حياة ملائمة له ولأسرته، فإذا قبل العامل أجرا يقل عن حاجته، فإن موافقته على ذلك الأجر لا تعتبر ملزمة له، لأنه في حالة اضطرار، والمضطر مكره، والمكره لا يُلزَمُ بما يبرمه من عقود.

وليس من العدل الذي يقرره الاسلام أن يكون أجر العامل غير كاف لحاجاته الضرورية، فإذا كان ذلك الأجر مما يقل عن الكفاية، فإن من واجب الدولة أن تتدخل لحماية الطرف الضعيف الذي لا يملك القدرة على الدفاع عن حقه في مواجهة طرف أقوى منه.

ومن واجب الدولة في مثل هذه الظروف أن تضع القوانين الاجتماعية التي تحمى فيها حقوق الأطراف الضعيفة في العقود والاتفاقات، كالعمال والمزارعين وصغار الموظفين، ممن لا يملكون القدرة على الدفاع عن مصالحهم...

ويجب أن تشمل تلك القوانين كل ما يوفر للطرف الضعيف حقه في العمل والأجر، سواء من حيث الأجور، أو من حيث اشتراط أن يكون العمل مما يدخل ضمن الاحتمال البشري من غير إرهاق ولا مشقة.

منع الارباح الفاحشة

ويدخل ضمن اختصاص الدولة أن تمنع الربح الفاحش المرتبط باستغلال ظروف خاصة أو احتكار سلع ضرورية مما يحتاج إليه الناس...

وقد نص الفقهاء على أن التسعير منه ما هو ظلم إذا تضمن الظلم للناس، ومنه ما هو عدل إذا تضمن المصلحة، وهو واجب على الدولة أن تقوم به حماية لمصلحة ودرءا لمفسدة.

قال ابن القيم في كتابه «الطرق الحكمية في السياسة الشرعية»(3): ''التسعير منه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على بيع بثمن لا يرضونه أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام، وإذا تضمن العدل بين الناس... فهو جائز وواجب''.

ثم يشرح مبرر التسعير على التجار وبخاصة من تخصصوا دون غيرهم في بيع سلع معينة بأن التسعير في مثل تلك الحالة واجب بلا نزاع، وحقيقته إلزام التجار بالعدل ومنعهم من الظلم (4).

وهنا نلاحظ أن من أهم مسؤوليات الدولة الاسلامية أن تتدخل في القضايا الاقتصادية عندما يتمادى الطرف الأقوى في استعمال امكاناته الاحتكارية للضغط على الطرف الضعيف، سواء كان ذلك الضعيف فردا مستهلكا، أو مستأجرا لا يملك القدرة على الدفاع عن حقه أو عاملا فرضت عليه البطالة والحاجة أن يقبل بأجر زهيد لا يكفيه لسداد حاجاته الضرورية، والاسلام يسمح بالربح المألوف المساوي لقيمة الجهد الذي يبذله التاجر، لأن مقدار ذلك الربح مما تسمح به النفوس وترضى به، اما ذلك الربح الفاحش الذي لا يقبله المجتمع في ظل الظروف الطبيعية والذي يتجاوز في مقداره حجم ما يبذله التاجر من جهد وتضحية فإن الاسلام لا يقره، لأنه يرتبط عادة بظروف استغلالية مكنت صاحبه من أن يمارس ضغطا على المستهلك يدفعه إلى القبول به، وذلك القبول المرتبط بالاستغلال والاكراه لا يعتبر حجة مقبولة لاعتبار الربح الفاحش مشروعا.

(3) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 299.
(4) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص 286.

مشكلة التنمية في المجتمعات الاسلامية

تعتبر مشكلة التنمية الاقتصادية من أهم المشكلات التي تواجه المجتمعات الحديثة، وذلك لأن التنمية هي الطريق الأمثل لحل الفقر في المجتمع الاسلامي...

ومن المؤسف أن نلاحظ أن مسيرة التنمية في المجتمعات الاسلامية لا تسير وفق الخطة التي تحقق مطامح الشعوب النامية، وذلك لعدم توافر الأسباب المؤدية إلى التنمية الاقتصادية الصحيحة.

وبالرغم من الموقع الجغرافي الاستراتيجي الذي تحتله دول العالم الاسلامي، والذي يمتد من المحيط الأطلسي الى أقصى المشرق، في بلاد لا تنقصها الأرض الخصبة والمياه ولا تشتكي من ندرة الطاقات البشرية، فضلا عما أنعم الله به عليها من موارد طبيعية، ومعادن ونفط وفوسفات وغاز... فإننا نلاحظ أن التنمية الاقتصادية تتعثر في تحقيق الآمال، وتزداد البطالة في كل يوم، ويتناقص الدخل الفردي مع زيادة عدد السكان، فضلا عن انتشار الامية وتزايد أخطار الأمراض...

ولا ينبغي أبدا أن نعتمد على الثروات البترولية المؤقتة التي ستنضب على وجه التأكيد في يوم من الأيام، فتلك الثروة لم يسهم في تكوينها جهد بشري وكفاءات علمية ومخططات تنمية ملائمة، ولا بد لنا أن نعد أنفسنا لذلك اليوم الذي سوف تتوقف فيه آبار البترول عن العطاء، ويجد الفرد المسلم نفسه فيه أمام معضلات التلاؤم مع واقع جديد يفرض عليه أن يعتمد على نفسه وكفاءته الذاتية.

ومن هذا المنطلق فإننا مطالبون سواء على مستوى الحكومات أو على مستوى الأفراد أن نعد أنفسنا لواقع جديد، نواجهه بشجاعة، ونتصدى له بالجهد والفكر والارادة.

وأهم ما يجب أن نأخذه بالاعتبار في هذه المرحلة ما يلي :

أولا : الاستخدام الأمثل للامكانات المادية المتوافرة، وذلك عن طريق تشجيع إمكانيات الاستثمار في بلادنا، بحيث تصبح الأرض الزراعية بئرا بترولية لا تنضب مع الزمان، وبحيث تصبح الطاقة البشرية منجما للعطاء المتنقل الذي يزداد ضخه مع ازدياد عدد السكان.

ثانيا : تكوين الكفاءات العلمية والتقنية، والتوسع في افتتاح المدارس والجامعات ومعاهد التكوين المهني، لأن ذلك يمثل الطريق الأفضل للاستثمار، وهو ادخار حقيقي لأموالنا، لأن المواطن الذي يتوفر على الكفاءة التقنية يعتبر ثروة كبيرة لأمته.

ثالثا : التخفيف من ظاهرة الاسراف والترف، ومحاربة كل المظاهر التي تعبث بضمير المواطن وتدفع به الى هاوية الكسل والاتكال، وذلك لأن الترف يقتل إرادة الشعوب، ويدمر الفضيلة في وجدانها، ويجعلها لقمة سائغة أمام الطامعين والحاقدين.

رابعا : التخفيف من ظاهرة العمالة الأجنبية في بلادنا، وذلك لأن تلك الظاهرة تمثل خطرا حقيقيا وخاصة بالنسبة لبلاد تفتقد الكثافة السكانية، وتتطاول الأعناق طمعا في السيطرة عليها...

وإن الاقتصاد الاسلامي الذي نتطلع اليه هو ذلك الاقتصاد الذي يعمق انتماء المواطن لأمته، ويشده الى أرضه الحبيبة، ويحقق له الأمن الغذائي والأمن النفسي والأمن الوجداني، ولا يمكن لتلك الأهداف أن تتحقق في وجدان مجتمعنا ما لم تتمثل في سياسة اقتصادية تراعي قيم الاسلام وتعبر عن أخلاقياته...

وإن الاقتصاد الاسلامي لا يحرم الظلم في المعاملات الربوية فحسب، وإنما يحرم الظلم في كل مظاهر السلوك الانساني، فما يأباه ضمير الأمة المسلمة يعتبر من الظلم ولو لبس أقنعة الطهر والعفاف، ولابد

من أن ينطلق الاصلاح من نقطة البداية التي تتمثل في رفض الظلم والاستغلال في جميع المعاملات المالية...

وأرجو أن نكون على يقين من أن الاقتصاد الاسلامي لا يعني تغييرا في المصطلحات الفنية، ولا يعني استبدال نظام مصرفي بنظام مصرفي آخر يختلف معه في الشكل ويلتقي معه في الهدف، وإنما يعني أن تكون المعاملات مراعية لقيم الفضيلة الاسلامية، سواء من حيث احترام المقاصد الشرعية، أو من حيث مراعاة مصالح المجتمع، وخاصة تلك المصالح التي تحقق الأمن والعدالة في المجتمع.

وإنني أشيد هنا بالجهود العلمية المخلصة التي بذلت خلال السنوات الأخيرة لخدمة الاقتصاد الاسلامي وكشف النقاب عن كثير من معالمه الفكرية وآفاقه الانسانية، كما أذكر بالتقدير الكليات الجامعية التي احتضنت اهتماما خاصا بهذه الدراسات، وأتمنى من أعماق قلبي أن تستوعب مناهج هذه المادة ليس فقط الأحكام التشريعية الموضحة لأحكام المعاملات المباحة والمحظورة، بل قيم الاقتصاد الاسلامي الانسانية كذلك، وآفاقه الحضارية وتطلعاته لاقامة مجتمع متميز المعالم أصيل المنطلقات إنساني الأهداف...

وأهم ما يجب أن نحرص عليه في هذا المجال إبراز الشخصية المتميزة للاقتصاد الاسلامي، سواء من حيث الهيكل التنظيمي، أو من حيث ربط هذا الاقتصاد بقيم الاسلام الخالدة وبمصالح المجتمع الاسلامي.

دور الأخلاق في الاقتصاد الاسلامي

وهنا نطرح قضية بالغة الأهمية في مجال إبراز الخصائص الذاتية للاقتصاد الاسلامي وتتمثل في مدى الربط بين النظرية الاقتصادية المتضمنة للحقائق العلمية المجردة، وبين القيم الانسانية والعقائد الدينية.

إن بعض علماء الاقتصاد ممن غلبت على آرائهم الصبغة المادية البحتة رأوا أن علم الاقتصاد هو علم وضعي محض، مهمته دراسة الظواهر والأنشطة الاقتصادية، ثم تحليل تلك الظواهر في ضوء المنهج العلمي المجرد، وهم يرون في ذلك أن مهمة علم الاقتصاد هي دراسة الظواهر الاقتصادية الموجودة والقائمة فعلا دون اعتبار للوضع الأمثل لتلك الظواهر.

وهذه نظرة ضيقة لا تنسجم مع النظرة التحليلية التي يدعو اليها المنهج العلمي الذي يربط الآثار بالعوامل المأثرة في تكوينها، ويربط السلوك الاقتصادي بدوافعه الانسانية المطبوعة في وجدان الانسان.

ولهذا فإننا نلاحظ أن معظم الاقتصاديين المعاصرين بالرغم من تأثرهم بالمنهج العلمي يعترفون صراحة بأهمية القيم والمثل في مجال التحليل العلمي، وذلك لأن تلك القيم تمثل الخلفيات المثالية والواقعية للسلوك، ويجب اعتبارها عند التحليل العلمي كمؤشرات تسهم في تكوين النشاط الاقتصادي، وتساعد على فهم مساراته ومتغيراته.

وأعتقد شخصيا أن تجاهل القيم والمعتقدات في مجال دراسة النظريات الاقتصادية يغفل جانبا هاما من جوانب فهم العوامل المؤثرة في السلوك الانساني، ولو فرضنا جدلا أن تجاوز القيم الأخلاقية لا يؤثر في مدى سلامة التحليل الاقتصادي فإن من مصلحة المجتمع البشري أن يربط نظرياته الاقتصادية بغايات أخلاقية تسهم في تنمية انسانية الانسان، وتطوق تطلعاته الأنانية التي تدفعه أحيانا إلى تجاوز مصالح اجتماعية ضرورية، جريا وراء منفعة مادية ذاتية.

وإن من أهم ما يتميز به الاقتصاد الاسلامي أنه لا يكتفي بمراعاة القيم والفضائل الأخلاقية والمصالح الاجتماعية في مجال النشاط الاقتصادي، بل يربط شرعية ذلك النشاط بمدى انسجامه مع المقاصد الشرعية التي تستهدف حماية المصالح الاجتماعية والقيم الأخلاقية، ولذا فإننا نجد أن

الاقتصاد الاسلامي يحدد مجالات الاستثمار والانتفاع بالملكيات والحقوق، ويقيد حرية الفرد في الانفاق والاستهلاك، ويشترط لاباحة التصرف ألا يكون منافيا لقاعدة شرعية أو متجاوزا مصلحة اجتماعية...

وهذه الخاصة جديرة بأن تكون موطن الدراسة والاهتمام لدى الباحثين لأنها تمثل الاساس الانساني للنظرية الاقتصادية في الاسلام، والأفق الأخلاقي للرؤية الاسلامية لقضايا الاقتصاد والمال...

وإذا كان الاقتصاد المعاصر يعتبر أن الرفاهية هي الهدف من دراسة علم الاقتصاد فإن الاسلام لا يتطلع الى الرفاهية، وخاصة تلك الرفاهية التي يحرمها الاسلام وينفر منها لأنها تمثل انهيار صمود القيم الانسانية في وجه الرغبة في المتعة المادية.

ويضع الاسلام هدفا آخر للنشاط الاقتصادي، يتمثل في تحقيق الكفاية والعدل والتوازن في المجتمع، وتلك تطلعات وآمال يحققها الاستعمال الأمثل للمال إنفاقا واستثمارا، وذلك لأن الرفاهية التي يتميز بها مجتمع من المجتمعات لا تتوافر من الناحية الواقعية إلا في ظل استغلال مجتمع قوي لمجتمع ضعيف، كما هو الشأن اليوم بين الدول الغنية والدول الفقيرة، أو ما يسمى بحوار الشمال والجنوب.

وإننا عندما ندعو إلى دراسة الاقتصاد الاسلامي والاهتمام به وإبراز خصائصه الذاتية وآفاقه الانسانية، فإنما نستهدف تأكيد شخصيتنا الحضارية، وأصالة فكرنا الاسلامي، وعظمة ما يشتمل عليه من رؤى فكرية، أسهمت في الماضي بجهد كبير في تنمية الجانب الانساني في الحضارة البشرية، وهي قادرة اليوم على أن تسهم في رسم ملامح انسانية لمجتمع اليوم الذي ضاقت به نظرياته، وعصفت به صراعاته، وأصبح يشكو من سوء ما قادته إليه حضارته ويتطلع إلى أفق رحب لا يضيق بتوفير أمن له وسلام، ولا يدفعه إلى قلق دائم من مصير قاتم.

وفي رحاب الاسلام يجد المخلصون المنصفون ما يوفر لهم الأمن والاطمئنان، وما يلبي في أعماق وجدانهم مشاعر الارتياح والسعادة.

ويسعدني أن أشيد هنا بما لمسته في منطقة الخليج من نهضة علمية طموحة، ومن رغبة في تخطي حواجز الزمن، لتكوين المواطن فكريا وعقائديا وثقافيا، لكي يكون هو الثروة الخالدة والباقية التي تحمي أصالة هذه المنطقة وعروبتها ودينها وقيم الفضيلة فيها.

إن الخليج العربي اليوم يواجه تحديا خطيرا، ولا يجدر بنا أن نتجاهل تلك الأخطار أو أن نقلل من أثرها، فالشعوب الحية لا تنام في لحظات القلق، والنفوس الأبية لا ترضى بشواهق القصور بديلا عن العزة والكرامة، والخليج الأبي اليوم تطوقه مطامع وتحيط به تحديات تستهدف اغتصاب بسمة الأمل في ملامح أهله.

ومن أعماق القلب ندعو الله تعالى أن يحفظ خليجنا العربي المسلم موطنا للأمن والاستقرار وأن يوفق أهله لكي يكونوا عونا لبلدهم، فالأرض تعطي مواطنيها بسخاء، والمواطن عليه أن يعطي، وعطاؤه هو التضحية والوفاء.

المحاضرة السادسة

البعد الاجتماعي للاسلام

محاضرة ألقيت في مكتبة ''حولي'' في الكويت عام 1973.

معظم الناس لا يثير انتباهه من الاسلام سوى ما يتعلق بمفهوم العبادة، حيث تبرز واضحة تكاليف العبادة في حياة الانسان المسلم. والاهتمام بهذا الجانب غالبا ما يكون على حساب إغفال المضامين الاجتماعية للاسلام، مما يؤدي إلى تشويه صورة الاسلام في النفوس.

ولا أظن أن المضمون الاجتماعي في الاسلام يقل من حيث الأهمية عن جانب العبادة، ذلك أننا نلاحظ أن الأحكام المرتبطة بتنظيم الحياة الاجتماعية تأخذ الجزء الأكبر من اهتمام الفقهاء والمفكرين المسلمين، لأن تلك الأحكام تستهدف طرح التصور المتكامل للفكر الاسلامي، في أبعاده العقائدية والتنظيمية والسلوكية...

وإن عظمة الاسلام تظهر من خلال الاهتمام بدراسة أحكامه الكلية، من خلال رؤية تكاملية، لا تتوقف عند حدود الاهتمام بفكرة الحلال والحرام، وإنما تهدف إلى طرح التصور الأمثل للسلوك الانساني، من خلال معيار الحلال والحرام الذي يحرص على إيجاد قاعدة للخير والشر، والصواب والخطإ.

ولهذا فإن الحلال والحرام لا يتوقف عند حدود الأحكام الدينية، وإنما يتسع ليشمل كل التصرفات الانسانية، بحيث يكون السلوك الفردي سلوكا سويا، يعبر عن مستوى الادراك العقلي عند الانسان من حيث اختياره للأفضل والأنفع، لا من زاويته الشخصية، ولا من حيث ما يعود عليه ذلك به من نفع عاجل، ولكن من الزاوية الأوسع التي تراعي المصالح الاجتماعية.

الاسلام.. والسلوك الاجتماعي

والاسلام دين، وأثر الدين في حياة الانسان لا يتوقف عند حدود الايمان بالخالق وإلا كان الدين قضية ذاتية داخلية، لا ينعكس أثرها على المجتمع، ويفقد الدين ــ عندئذ ــ مكانته في كيان المجتمع، كعامل أساسي موجه للسلوك الانساني، وإنما يتسع أثر الدين اتساعا عريضا في القضايا الاجتماعية، ولا نبالغ إذا قلنا بأن الدين بشكل عام، والاسلام بشكل خاص، من أكثر العوامل تأثيرا في السلوك الاجتماعي، فكرا وتنظيما وسلوكا وقيما.

ونجد هذا المفهوم المتسع لأثر الدين في الحياة الاجتماعية، لدى كثير من المفكرين الغربيين،الذين يرون في الدين الجانب المثالي في الحياة الانسانية، وإن المفكرين الآخرين الذين يرون في الدين مجموعة واجبات يؤديها الانسان لخالقه لا يغفلون أن أهم تلك الواجبات هي واجبات الانسان تجاه مجتمعه ونفسه، وبذلك يكون الدين من أهم العوامل المؤثرة في السلوك الاجتماعي، من خلال معيار دقيق للخير والشر، يعبر عنه بالحلال والحرام.

وبالرغم من أن القرن التاسع عشر شهد مرحلة الايمان بالعقل، واعتباره الركن الأهم في تفسير غوامض الكون المتعلقة بالانسان والوجود، فإن ذلك العقل لم يستطع أن يثبت قدرته على أن يكون البديل

المقنع للتفسير الديني، وللدور الاجتماعي الذي يقوم به الدين في السيطرة على السلوك الانساني، وفي دعم قيم الخير والفضيلة في المجتمع.

وإن الفكر الانساني يأبى أن يتوقف عند حدود الحاجات المادية، لأنه يشعر أن هناك ما هو أبقى وأهم من ذلك، وهو الكون والوجود، وموقع الانسان في هذه الحياة، ولو كان الدين مرتبطا بالتقدم والتأخر، والعلم والجهل، لكانت الأمم المتقدمة قد تخلت عن دينها، ولكان العلماء قد تجاوزوا مرحلة الدين إلى مرحلة اللادين، وقد أكّدت الوقائع التاريخية والحقائق الواقعية أن الدين يملك موقعه في المجتمعات المتقدمة كما يملك موقعه في المجتمعات المتخلفة، ويتمسك به العلماء والمفكرون ويشعرون بالحاجة إليه كما يتمسك به أقل الناس ثقافة وتعليما مما يؤكد ركنيته في التكوين الانساني، كغريزة نفسية يصعب التخلي عنها في أي ظرف من الظروف.

ويبرز المضمون الاجتماعي في الاسلام أكثر مما يبرز في أي دين آخر، لأن الاسلام يملك من خصائص التكامل ما لا تملكه الأديان الأخرى، ولأن الاسلام ارتبط تاريخه بإقامة مجتمع إسلامي وليد في المدينة، كان نواة لدولة الاسلام التي نمت واتسعت، وقدمت النموذج الأفضل للمجتمع الاسلامي في أبعاده الكلية، وفي تصوراته الفكرية والسياسية والاقتصادية، وإن الذين يغفلون أهمية هذا المضمون الاجتماعي للاسلام يغفلون أهم هدف من أهداف العقيدة الاسلامية في تصحيح مسيرة الانسان، وفي رسم الحدود السليمة لتصرفاته الاجتماعية...

وأهم غايات الاسلام الانسان، لأنه المكلف الذي يقوم المجتمع الانساني به ولأجله، فالانسان هو الركن الأول في المعادلة الاجتماعية، والانسان هو الركن الثاني أيضا، ومنهما تتكوّن المعادلة الاجتماعية، وتلك المعادلة بين الانسان والانسان هي الركن الصعب الذي جاءت الأديان السماوية لكي تسهم في إقامته على أساس من الحق والعدل حينا، وعلى

أساس من الأخلاق والاحسان حينا آخر، لكي يقوم السلام على هذه الأرض في ظل توزيع عادل يرعى الحقوق ويحقق الكفايات، وبذلك فقط نمتص أسباب الحروب بين الشعوب وأسباب المنازعات بين الأفراد.

وهنا يبدأ الصراع قويا عنيفا بين الخير والشر، انطلاقا من رغبات النفس، وغرائزها الفطرية، التي تجد في تلك الرغبات والغرائز ما يحفزها على الانحطاط في الوقت الذي تسعى فيه العقيدة الدينية من خلال جذورها في النفس والعقل، التي تغذيها في كل يوم العبادة المتواصلة، لكي تجعل الضمير الانساني قويا صلبا حيا قادرا على المواجهة، آخذا زمام المبادرة، مؤكدا انتصار الخير على الشر، وانتصار الفضيلة على الرذيلة، في ظل سلطان الضمير وقوة تأثيره على السلوك الانساني...

بذلك نفهم معنى الدين وعمق أثره الاجتماعي في تقوية سلطان الضمير في الصراع الأزلي الذي كان الانسان ساحته منذ خلق آدم إلى النفس الأخير من تاريخ البشرية، وإن الحضارات لا يمكن أن ينظر إليها من خلال معايير مادية تتعلق بالانتاج المتطور، وتكوين الأطر العلمية المؤهلة لمواصلة حركة التقدم العلمي والتكنولوجي، في محاولات جادة وناجحة للسيطرة على الطبيعة، والاستفادة من إمكاناتها العظيمة، لخدمة الانسان حينا، ولتدمير الانسان حينا آخر.

وإن البشرية اليوم تتطلع إلى يوم قريب تكون قادرة فيه على أن تحدث تحولا جذريا في مواقفها وأساليبها، بحيث تكون تلك المواقف والأساليب منسجمة مع نداء الضمير ومعبرة عن مرحلة من النضج الانساني الذي يمثله سلطان الضمير.

الدين.. والمشكلة الاجتماعية

والأديان عندما تعرضت للمشكلة الاجتماعية إلى جانب تصحيح

العقيدة كانت تعبر عن حاجة المجتمع إلى تصحيح أسلوب معاملاته، ووضع تشريعات دينية تسهم في رقي الانسان، وفي توفير ظروف مناسبة للاستقرار الاجتماعي، وفي هذا الاطار نستطيع أن نفهم بسهولة أسباب تعرض الاسلام لشؤون المجتمع من تنظيم لأوضاعه، وتخطيط لقواعده الأساسية في الحكم والمال والأسرة والعقوبة، ولو كانت المجتمعات البشرية قادرة على التغلب على مشاكلها الاجتماعية، ومهتدية إلى الطريق الأمثل في معرفة أسس العقيدة الصحيحة لما احتاجت إلى الأديان السماوية، لأن تلك الأديان جاءت تلبية لواقع اجتماعي انحرف عن مسار الهداية والمعرفة.

وإذا كان بعض النقاد قد وجهوا النقد للفكر الديني بشكل عام، فإن ذلك النقد قد تجاهل حاجة البشرية إلى الدين، والدور الايجابي الذي ساهمت الأديان في تحقيقه، سواء في مجال الاعتقاد أو في مجال الحقوق أو في مجال السلوك، ومن المؤسف أن بعض النقاد لا يفرقون عن جهل بين نقد فكرة الدين من الأصل، وبين نقد ما أفرزته الأديان من خلال المؤسسات الدينية، وبخاصة في العصور الوسطى في المجتمعات الأوروبية، من سلبيات تمثلت أحيانا في فرض نوع من أنواع الوصاية على الفكر، وتحديد حركته، وتشويه دوره، مما أدى إلى ركود وجمود، وأحيانا أخرى تمثلت في تكوين مؤسسات وهيئات تمارس نفوذا سياسيا واجتماعيا وماليا باسم الدين أو الكنيسة، وكان ذلك النفوذ مما يتعارض في غاياته مع غاية الدين في تصحيح الأوضاع الاجتماعية...

أهمية البعد الاجتماعي للاسلام

ويختلف مفهوم الدين في نظر المسلم عن مفهومه لدى المجتمعات المسيحية، من حيث طبيعة أحكامه وشمولية نظرته، وطبيعة مقاصده وغايته، ولهذا فإن الدين في الوقت الذي يتراجع فيه في المجتمع الأوربي نجده في المجتمعات الاسلامية يأخذ مواقعه القيادية كعامل من أشد

العوامل تأثيرا في توجيه الرأي العام التوجيه الذي يساعد على تحقيق التحرر الحقيقي من كل ضروب الهيمنة الفكرية والثقافية والسلوكية التي كان الاستعمار يمارسها من خلال قواعده ومراكزه التي احتفظ بولائها له، وإيمانها بمنطلقاته، ومن جانب آخر فإن الاسلام يعتبر من المعاقل الحصينة التي كان المسلمون يواجهون من خلالها التحديات التي تستهدف إذلالهم وتدمير ذاتيتهم الانسانية والحضارية، ولهذا كانت المساجد والزوايا هي المنطلقات الأولى لكل الحركات التحريرية، لأنها ظلت نقية صافية، تمثل ضمير الشعب، وتتحالف مع تطلعاته وآماله في التحرير والاستقلال والاصلاح.

وفي ظل المشكلة الاجتماعية يقف الاسلام مع الطبقة الضعيفة المحرومة لأنها الطبقة التي تحتاج إلى الدعم والمساندة، ولهذا كانت النظم الاسلامية واضحة الدلالة على احتضان الاسلام لمطالب الضعفاء والفقراء، ليس في المجال المادي فحسب، حيث نجد نظم التكافل الاجتماعي متشعبة ملبية الحاجة الاجتماعية، بل وفي المجال الانساني كذلك حيث تصبح الحرية مطلبا مسلّما به من مطالب الانسان، وهي جزء من امتداده الانساني الذي خصه القرآن الكريم بالتكريم، والاسلام يرفض العبودية وإذلال الانسان، مهما كانت مبررات ذلك، لأن ذلك الانسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم لا يمكن أن يقبل المهانة والذل في الوقت الذي يعترف له دينه فيه بالحرية والكرامة.

وإن الذين يحاولون تجاهل البعد الانساني في الاسلام المتمثل في إقراره للحقوق الانسانية للمواطن، من رعاية لشؤونه المادية، وكفالة لحرياته الانسانية والسياسية، وتدخل مباشر لحماية الأموال من عبث العابثين، وتصحيح للمعاملات المادية بحيث تكون منسجمة مع قواعد الاسلام عدالة وإنصافا، إنما يسيئون إلى الاسلام ويقصونه عن أداء دوره الاجتماعي في الاصلاح ومحاربة الظلم والطغيان والسفه والانحراف.

ويعتبر الاسلام من أكثر الديانات السماوية اهتماما بالمشكلة

الاجتماعية المزمنة التي تتعلق بالحقوق الانسانية للفرد، سواء تمثلت في حقوق معنوية تعتبر جزءا من شخصية الانسان وامتدادا لوجوده، أو تمثلت في حقوق مادية تتعلق بالتوزيع العادل للمال في الأجور والأرباح والبيوع، ونجد أن الفقهاء المسلمين قد أعطوا هذا الجانب الاهتمام الأكبر من دراساتهم العلمية، التي أبرزوا فيها بوضوح وجلاء الأحكام المنظمة للمعاملات والعقود المالية.

مشكلة الفقر

والفقر من أبرز المشاكل الاجتماعية، وأكثرها خطورة على سلامة المجتمع واستقراره، لأن الفقر عامل مؤثر في السلوك الانساني، وربما كان من أكبر العوامل تأثيرا في سلوكية الفرد، ولهذا فإن معالجة هذه الظاهرة تعتبر مطلبا ملحا لتحقيق استقرار حقيقي في المجتمع.

والبيئة التي يصنعها الفقر حادة الطبع، متطرفة السلوك، عنيفة الاسلوب، لا يمكن التحكم في مسارها أو السيطرة عليها مادامت ظاهرة الفقر قائمة، ولهذا حرص المصلحون الاجتماعيون على توجيه اهتمامهم لهذه الظاهرة، ومعالجة أسبابها، والتخفيف من آثارها، عن طريق إيجاد ظروف اجتماعية ملائمة للحياة الكريمة، ولما جاء الاسلام كان اهتمامه منصبا على معالجة هذه الظاهرة المفزعة، لأنها ظاهرة مرضية تؤكد وجود معايير غير عادلة لتوزيع الثروة، تعتمد على الاستغلال الظالم لحاجة الفقير والمحروم والعاطل عن العمل...

ولا أظن أن من العدل أن تعالج هذه الظاهرة عن طريق القهر والاذلال، لأن ذلك يعمق من أثرها، ويضاعف من حدتها، لأنها ظاهرة لا يمكن التغلب عليها عن طريق التنكر لها، شأنها في ذلك كشأن المرض الخطير الذي يفتك بالجسم، يقوى مع الزمن، ويتضاعف خطره حتى ينهك الجسم كله، ولذا فإن من الضروري معالجة ذلك المرض عن طريق

تشخيص أسبابه أولا، ومحاولة التغلب عليه بالعلاج المفيد الذي يحد من خطورة ذلك المرض وانتشاره، وكذلك الأمر بالنسبة للفقر، فإن من الضروري أن يعالج عن طريق إيجاد السبل الكفيلة بالتقليل منه وتخفيف أثره.

وكانت التشريعات الاسلامية من أهم التشريعات عناية بالفقير، وحرصا عليه، واحتراما لواقعه، فكان نظام الزكاة هو النظام الذي يعتبر من أهم النظم الاسلامية الكفيلة بالقضاء على الفقر، بطريقة جذرية لا تتوقف عند حدود الاحسان الاختياري الذي يعمق الجروح النفسية لدى الفقير، وإنما تجعل من الزكاة واجبا مفروضا على الغني لصالح الفقير، وحقا من حقوق الفقير في مال الغنى، وهو نوع من المشاركة المتجددة بين الأغنياء والفقراء، وبين من يملكون ومن لا يملكون، في جزء محدد من الأموال المتوافرة في المجتمع، لا يستثنى من ذلك إلا ما يدخل ضمن حدود الحاجة الضرورية...

والزكاة بالمفهوم الاسلامي تدخل ضمن الواجبات الاسلامية التي لا يترك الخيار فيها لصاحب المال، لأنها ليست مجرد إحسان طوعي يحمل معنى المنة، وإنما تدخل ضمن الحقوق الشرعية المقررة التي تسهر الدولة على تنفيذها بقوة السلطة، وهي محاولة جادة لاصلاح المعادلة الاجتماعية، وتخفيف حدة التفاوت في المجتمع، وتقريب المسافة بين طبقتي الأغنياء والفقراء.

الملكية المشروعة

ويرتبط مفهوم الملكية بالمشكلة الاجتماعية، من حيث الدور الاجتماعي للملكية الفردية في المجتمع البشري، ولهذا وضع الاسلام للملكية ضوابط حدد من خلالها أسباب كسب الملكية، وأساليب تنميتها، لكي تكون تلك الملكية الفردية من عوامل الاستقرار الاجتماعي، تسهم

في تنمية المجتمع من الناحية الاقتصادية، وتدفع الفرد للعمل والاكتساب، وفي الوقت ذاته لا تقف كعامل سلبي يهدد استقرار المجتمع، ويدفع به إلى مهاوي الاحقاد الطبقية التي تولدها الممارسات الخاطئة للحقوق المعترف بها، عن طريق تجاوز تلك الحقوق حينا، أو عن طريق التعسف في استعمال تلك الحقوق حينا آخر.

وكلمة "الملكية المشروعة" تعني أن هذه الملكية تختلف في مفهومها عن الملكية غير المشروعة من حيث الدور الاجتماعي لها، والاسلام قد وضع القواعد والاحكام التي تجعل من الملكية الفردية أداة إيجابية تسهم في تنمية المجتمع، وتعمق بواعث العمل لدى الفرد، عن طريق رسم القيود التي تحد من انطلاقة الفرد الأنانية لتحقيق مصالحه الشخصية على حساب المصلحة العامة التي هي أولى بالاعتبار.

واشتراط الشرعية في الملكية تأكيد واضح على أن الملكية التي لا تراعي في أسباب كسبها وتنميتها الشروط الشرعية لا يمكن اعتبارها ملكية مشروعة، وبالتالي فإنها تفقد حماية الشريعة لها واعترافها بها، لأن الاسلام قد حدد شروطا للكسب وشروطا لتنمية الأموال، والهدف من تلك الشروط التفريق بين الملكية التي تراعي الاعتبارات الاجتماعية والأخلاقية التي أوجب الاسلام احترامها، والملكية التي تنمو على حساب المصالح الاجتماعية بطريقة أنانية منافية لقيم الفضيلة في المجتمع.

وليس من الحكمة والانصاف أن يتجاهل المفكرون المعاصرون أهمية التشريعات الاسلامية المتعلقة بالأموال والملكيات والحقوق السياسية والانسانية للانسان، لأن تلك التشريعات التي أولاها الفكر الاسلامي عناية خاصة، سواء من خلال التوجيهات القرآنية أو من خلال السنة النبوية القولية والفعلية كانت توجه الاهتمام إلى أهمية العدالة في توزيع الأموال، وتحقيق الكفاية المادية لكل إنسان، لأن ذلك حق من حقوقه الانسانية المقررة له بمقتضى وجوده الانساني.

وإن المواطن المسلم بحسه الفطري يعلم جيدا أن الاسلام يقف إلى جانب الحق ضد الباطل، والعدل ضد الظلم، والحرية ضد الاستعباد، ولا يمكن للاسلام ــ وهو دين الله ــ أن يقف في مواجهة المطالب العادلة للشعوب، في تصحيح الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، لكي يأخذ كل فرد حقه كاملا من غير نقصان، وكي يعيش كل مواطن في ظل الكرامة التي اعترف له الاسلام بها.

والمسلم بطبيعته يرفض المساومة على حقوقه المقررة له في الاسلام، ولهذا فلا يمكن لمبدإ الحرية أن يكون موضوع حوار أو نقاش في ظل المجتمعات الاسلامية، وكذلك الأمر بالنسبة لمبدإ المساواة، حيث يقرر الاسلام هذه المبادئ ويعترف بها، وأيضا فيما يتعلق بالظلم فالاسلام يرفض الظلم في التعامل، وقد حرم الاسلام جميع المعاملات الظالمة التي كانت قائمة في الجاهلية كالربا والاستغلال، وإن جميع المعاملات التي تحمل صفة الظلم والاستغلال تعتبر محرمة لأن علة التحريم قائمة حيث يكون الظلم...

وبذلك يكون الاسلام أداة لتصحيح المعادلة الاجتماعية، لكي تكون قائمة على الحق والعدل والانصاف، فإذا وجدنا ما يخالف ذلك فهذا ليس من الاسلام في شيء، وهو تحريف وتزييف لقيم الاسلام وأحكامه، والتزييف لا يعتبر حجة على الاسلام، وهو سرعان ما يبطل ويذهب : «فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض».

المحاضرة السابعة

مكانة نظام الزكاة بين أنظمة التكافل الاجتماعي وأثره في الوقاية من جرائم الاعتداء على الأموال

بحث أعد للمنظمة العربية للدفاع الاجتماعي في إحدى ندواتها التي انعقدت في الرباط، ونشر في المجلة العربية للدفاع الاجتماعي.

من الصعب على الباحث أن يستوعب الآفاق البعيدة التي يستهدفها التشريع الاسلامي من وراء إقراره للأحكام الفقهية، سواء ما تعلق منها بأحكام العقود المدنية، أو ما ارتبط منها بالأنظمة المالية التي يقوم عليها النظام المالي والاقتصادي في الاسلام.

وقد لا نجد في كتب الأقدمين من فقهائنا ما نجده في كتب المحدثين من العلماء من اصطلاحات أصبحت اليوم متداولة وشائعة.. وذلك لأن فقهاءنا الأقدمين قد ركزوا على بيان الأحكام، وتعمقوا في توضيح فروعها، بينما ابتدأت دراساتنا المعاصرة تركز على دراسة الغايات من تلك الأحكام، والآثار الايجابية لتطبيقها من الناحية التربوية والاجتماعية.

وكلمة التكافل الاجتماعي أصبحت إحدى أهم المصطلحات المعاصرة في الفكر الاسلامي، التي ابتدأ الاهتمام بدلالاتها وآثارها ينمو مع نمو المجتمعات المعاصرة.

وتطلق كلمة '' أنظمة التكافل الاجتماعي '' على **مجموعة من النظم المالية التي تسهم في تحقيق التكافل والتوازن في المجتمع**، ومن حق الباحث أن يتوسع في هذا المفهوم بحسب رؤيته الشخصية، فيرى في بعض النظم الاسلامية ما يحقق التكافل الاجتماعي، ويسهم في دعم هذا المضمون الذي أصبح من أوضح المؤشرات الفعلية على تطور المجتمعات المعاصرة وتقدمها الحضاري...

ومن المؤكد أن التكافل الاجتماعي في المجتمع يسهم بطريقة تلقائية في الوقاية من الجريمة، وذلك لأن معظم البواعث على الجريمة يرتبط بحاجات مادية، تتصاعد حدة تفاعلها في النفس الانسانية، فتسيطر على الانسان، وتدفعه إلى ممارسة نوع من أنواع السلوك الاجرامي لا يجد في نفسه الشجاعة في الظروف العادية لاقترافه.

وبالتالي فإنني أشيد بأهمية الدراسات التي تربط بين الجريمة والظروف النفسية التي تدفع الانسان لارتكاب تلك الجريمة، وبخاصة الدراسات الاجتماعية والاسلامية التي تركز على أهمية توفير الظروف المناسبة للفرد نفسيا وماديا كوسيلة إيجابية في الوقاية من الجريمة.

ولا أود هنا أن أركز على الجانب المادي فحسب، فالتكافل الاجتماعي أعم من تلبية حاجات مادية، ويشمل كل ما يوفر الأمن النفسي للمواطن والشعور بالارتياح نتيجة قناعته بأن ما يعتقد بأنه حق مقرر له يستطيع أن يمارسه بحرية، وفي ظل هذا الشعور فإن من المؤكد أن بواعث الاجرام لدى الفرد ستظل حبيسة خالية من أي عنصر يوقظ دوافعها، ويسعى في تنمية بذورها في النفس البشرية.

وهنا تبرز أهمية دراسة أنظمة التكافل الاجتماعي في الاسلام في جميع صورها وأشكالها المادية والأخلاقية والنفسية، التي تساهم بطريقة إيجابية في توفير المناخ الملائم لنمو المشاعر الانسانية لدى المواطن،

ولامتصاص كل عوامل الغضب والانتقام والشر منه، لكي يكون قادرا على التحكم السليم في انفعالاته، وعلى السيطرة الكاملة على سلوكه، وعلى مواجهة أزماته بمواقف عاقلة في ظل شعوره بالارتياح النفسي الناتج عن قناعة ذاتية بعدالة الظروف التي أدت إلى تلك الظروف القاسية.

مفهوم التكافل الاجتماعي في الاسلام

يشمل التكافل الاجتماعي كل أنواع السلوك الذي يسهم في تقوية العلاقات بين أفراد المجتمع لكي يكون ذلك المجتمع متلاحم البنيان قوي الأركان، قادرا على مواجهة الأزمات دون أن تؤثر في تكوينه، أو تضعف من قدراته.

ولا يقتصر التكافل على الجانب المادي، بالرغم من التسليم بأهمية هذا الجانب وركنيته في مفاهيم التكافل، وذلك لأن الانسان وهو يواجه المشكلات التي تعترض طريقه يحتاج إلى غيره، وأحيانا تكون تلك الحاجة ذات طبيعة نفسية تسهم في تخفيف ما يعترض طريقه من صعوبات.

وبالاضافة إلى هذا فإن التكافل يشمل تعاون أفراد المجتمع في كل شأن من شؤون حياتهم، ويمثل هذا المعنى ما ورد في الحديث الشريف : ” مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى “ (1).

وقد عبر النبي ﷺ عن معنى التكافل من خلال مسؤولية المجتمع عن كل ما يسيء إليه، ووجوب دفاع المجتمع عن أخلاقه وقيمه ومصالحه، في مواجهة كل من يسيء إلى تلك المعاني.

قال النبي ﷺ : ” من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم

(1) رواه البخاري ومسلم واحمد.

يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الايمان '' (2). وقال أيضا في بيان شمولية التكافل الاجتماعي : '' مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مرّوا على من فوقهم فقالوا : لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا '' (3)...

وتتضح لنا معالم ذلك التكافل الواسع من خلال إقرار الاسلام لكثير من الأحكام التي تؤكد حرص الاسلام على أن يقوم المجتمع الاسلامي على أساس من التكافل والتكامل، سواء في وجوب التكافل للدفاع عن الأرض والعقيدة، أو في وجوب التكافل لنشر العلم والمعرفة، أو في التكافل في دفع الديات بالنسبة للجرائم التي تقع عن طريق الخطإ، أو في إقرار الاسلام لأحكام النفقات بين الأقرباء، أو في تشريع الاسلام للأنظمة المالية التي تحمل الأغنياء مسؤولية توفير الكفاية المادية للفقراء.

نظام الزكاة في الشريعة الاسلامية

يعتبر نظام الزكاة في الشريعة الاسلامية من أهم النظم المالية التي يقوم عليها النظام الاسلامي، ولذلك اعتبرت الزكاة ركنا أساسيا من أركان الاسلام الخمسة، وجاء ذكرها في القرآن في أكثر من سبعين مرة، وفي معظم الأحيان كان يرد ذكر فريضة الزكاة مقترنة بالصلاة.

قال تعالى : '' وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الرسول لعلكم ترحمون '' سورة النور الآية 56، وقال أيضا : '' خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها '' التوبة 103، وقال : '' والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم '' المعارج 24 ـــ 25.

(2) رواه الترمذي.

(3) رواه البخاري والترمذي.

وركزت السنة النبوية على فريضة الزكاة، وأشرف النبي ﷺ على جبايتها من الأغنياء لصالح الفقراء، وأرسل الجباة إلى كل مكان لكي يقوموا بجباية هذا الواجب الديني الهام...

روي عن ابن عباس رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما بعث معاذا إلى اليمن قال : '' انك تأتي قوما من أهل الكتاب، فادعهم إلى شهادة أن لا اله الا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوك لذلك، فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم، فإن هم أطاعوك لذلك فإياك وكرائم أموالهم، واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب '' (4).

وهذه العناية المتميزة بهذا الواجب المالي تؤكد أهمية هذا النظام الاسلامي في تكوين مجتمع إسلامي متماسك البنية، يشد بعضه أزر البعض الآخر.

وعندما ارتدت بعض القبائل العربية في صدر الاسلام، وامتنعت عن دفع فريضة الزكاة إلى خليفة المسلمين أبي بكر الصديق، قرر الخليفة أن يحاربهم، إدراكا منه لخطورة هذا الامتناع الذي سوف يؤدي إلى إلغاء هذه الفريضة الاسلامية الهامة، وعندما قال له عمر بن الخطاب : كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ :'' أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، فمن قالها فقد عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه، وحسابه على الله تعالى ''؟ أجابه الخليفة الأول لرسول الله بكلمة إيمانية حاسمة لا تقبل نقاشا في مسلمات إسلامية : '' والله لو منعوني عناقا كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها ''، وعندها قال عمر : '' فوالله ما هو إلا أن شرح الله صدر أبي بكر للقتال حتى عرفت أنه الحق '' (5).

(4) رواه الجماعة، انظر نيل الأوطار للشوكاني جـ 4 ص 123.

(5) رواه الجماعة إلا ابن ماجة، وفي لفظ مسلم والترمذي وابي داود : لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه، ويراد بالعقال الحبل الذي نعقل به البعير الذي كان يؤخذ في الصدقة، وقيل أراد ما يساوي عقالا من حقوق الصدقة، أما العناق فيراد به النخلة الصغيرة التي لم تتم من عمرها السنة،ويقال في المثل : العنوق بعد النوق أي القليل بعد الكثير.

والزكاة في اللغة : يراد بها النماء، يقال زكا الزرع إذا نما، وأحيانا يراد بالزكاة الطهارة والتطهير، والزكاة بهذا المعنى تنمي المال وتطهره كما تنمو القيم الانسانية في نفسية الانسان وتطهره من الذنوب والآثام...

وتجب الزكاة في المال الذي يزيد عن حاجة صاحبه بعد إعفاء الحد الأدنى من المال من الزكاة، وهو الذي يسمى بما دون النصاب، فالمال الذي يقل عن النصاب الشرعي لا تجب فيه الزكاة، أما المال الذي يزيد عن النصاب فتختلف مقادير الزكاة فيه وفقا لطبيعة المال، ولكل نوع من أنواع الزكاة نصاب محدد ومعيار دقيق يحدد مقدار الزكاة في ذلك المال، والغاية من تنظيم ذلك التيسير على الناس، ودفع الحرج عنهم، ومراعاة العدالة والقدرة في فرض الزكاة.

ونستطيع أن نقسم الأموال إلى أقسام ثلاثة :

1 ــ السوائم : وتشمل الابل والبقر والغنم.

2 ــ النقود : وتشمل الأموال المعدة للنماء، سواء كانت نقدية أو كانت في التجارة.

3 ــ الزروع والثمار : وتشمل ما تخرجه الأرض من زرع وثمار.

ويلاحظ أن سبب فرض الزكاة على هذه الأنواع هو قدرة هذه الأموال على النمو، سواء النمو الطبيعي أو النمو الذي يتم بجهد الانسان، ويدخل ضمن هذه الأموال النقود التي تستعمل في التجارة لأنها أموال نامية، سواء بذل صاحبها جهدا في نموها، أو كنزها بدون استغلال...

وتجب الزكاة في جميع أنواع المال الذي يملكه صاحبه، ولا يستثنى من ذلك إلا ما كان معدًّا للاستعمال الشخصي، كالدار التي يسكنها صاحبها، أو الأثاث الذي يستعمله في مكتبه أو منزله، والقوت المدخر للاستهلاك، والحلية التي لا تتجاوز مقدار الحلي العادي الذي تستعمله المرأة للزينة، وذلك لأن جميع هذه الأشياء تدخل ضمن الاستعمال

الشخصي (6)، ومع هذا فقد تشدد أبو حنيفة في موضوع الحلي وأوجب فيه الزكاة تشبيها له بالذهب والفضة (7).

ولا نود الحديث في هذا المجال عن مقادير الزكاة، وذلك لأن المجال لا يتسع لبحث الأحكام التفصيلية لهذه الفريضة، إلا أننا سوف نشير بإيجاز إلى الأحكام التي ترتبط بموضوع البحث الذي نحن بصدده.

ارتباط الزكاة بالأموال

من الأحكام المسلمة في الفقه الاسلامي أن الزكاة عبادة، والعبادة لا تجب إلا على المكلف، فإذا لم تتكامل شروط التكليف في الانسان فلا يمكن أن يطالب بأداء العبادة لعدم توافر شروطها، ويصدق هذا الكلام على الصلاة والصوم والحج، وهذه العبادات لا تجب إلا إذا تكاملت شروط التكليف في الانسان، وأهم تلك الشروط البلوغ والعقل...

ولكن الزكاة لا ينظر إليها بذلك المنظار الخاص، وذلك لأنها ليست مجرد عبادة لانعكاس أثرها على الحياة الاجتماعية، ومن هذا المنطلق فلا يمكننا تجاهل الطابع الاجتماعي لهذه الفريضة المالية، ولذلك اتجه جمهور العلماء إلى القول بأن هذه العبادة تجب في الأموال سواء كان صاحب المال مكلفا أو غير مكلف، وحكمها في ذلك كحكم ضمان ما يتلفه الانسان وكحكم نفقات الأقارب، وهذه الواجبات لا يشترط فيها التكليف وإنما تجب في الأموال...

وقد ذهب إلى هذا الرأي عدد كبير من الصحابة والتابعين وأئمة الفقه والاجتهاد، منهم علي بن أبي طالب، وعبد الله بن عمر، وجابر، وعائشة، والشافعي، ومالك، والثوري، وأحمد، وأبو ثور (8).

(6) انظر المقدمات الممهدات لابن رشد جـ 1 ص 221.
(7) انظر بدائع الصنائع للكاساني جـ 2 ص 17.
(8) انظر بداية المجتهد لابن رشد جـ 1 ص 245 والمغني لابن قدامة جـ 2 ص 9.

وهذا الاتجاه في التفكير الاسلامي يدعونا إلى التأمل في طبيعة هذا الواجب الاسلامي، وأهميته الاجتماعية ودوره في بناء مجتمع متماسك متوازن، وإن بعض العلماء خالف ذلك الرأي، ولم يوجب الزكاة في مال الصغير (9)، لأن الزكاة عبادة، والعبادة يشترط فيها البلوغ، ولأن تكليف الصغير بدفع الزكاة يتضمن الحرج والمشقة لأن الصغير لا يملك القدرة على إنماء ماله، وأن فرض الزكاة عليه سيؤدي إلى امتصاص الزكاة لأموال الصغار، وهذا يتنافى مع عدالة الاسلام التي تحرص على حماية أموال الصغار، وبناء على هذا اتجه أبو حنيفة إلى التوسط في هذا الموضوع، وفرض الزكاة على الصغير فيما تخرجه الأرض، ولم يفرضها عليه في غير ذلك من الأموال.

ومهما يكن من أمر.. فإن تجاوز جمهور العلماء لاشتراط صفة البلوغ في وجوب الزكاة يؤكد النظرة الاجتماعية لهذه الفريضة، وتداخلها مع مسؤولية المال في المجتمع، وضرورة أن يؤدي ذلك المال دوره في تحقيق التوازن المادي والعدالة الاجتماعية في المجتمع الاسلامي.

دور الزكاة في الوقاية من جرائم الاعتداء على الأموال

التساؤل الذي يطرح نفسه في هذا المجال هو :

1 ــ ما أثر نظام الزكاة في الوقاية من جرائم الاعتداء على الأموال ؟... وهذا التساؤل يرتبط بتساؤل آخر وهو :

2 ــ ما أسباب جرائم الاعتداء على الأموال ؟

والتساؤل الأخير جدير بالدراسة الواقعية المنطقية التي تنطلق من منطلق الرغبة في معالجة مشكلة اجتماعية قائمة، وان القانون لكي يكون سليما وعادلا يجب عليه ان يراعي الأسباب التي ادت الى الجريمة، وذلك لان القانون لايحرص على توقيع العقوبة، وإنما يحرص في الدرجة الاولى على منع الجريمة، ولا يمكن منع الجريمة الا بعد السيطرة على الاسباب

(9) نقل هذا الرأي عن النخعي وسعيد بن جبير، انظر بداية المجتهد جـ 1 ص 245.

التي تؤدي إلى تلك الجريمة، وإن تجاهل القانون للاسباب التي تدفع المجرم إلى ارتكاب جريمته يعتبر أمرا مخالفا للعدالة، وذلك لأن المجرم محكوم عليه ومطوق بدوافع نفسية واجتماعية قد تدفعه بغير إرادته الحقيقية إلى ارتكاب جريمته، تحت ضغط ظروف خارجية تفقده القدرة على محاكمة الامور والتفكير فيها بطريقة سليمة.

وإذا كان القانون يحرص على منع المجرم من ارتكاب جريمته فإن من واجب ذلك القانون أن يسهم بطريقة إيجابية في منع أو التخفيف من عنف الأسباب التي تضغط على المجرم لكي تقوده بغير إرادته إلى ارتكاب جريمته.

وإن الاسلام عندما اعتبر أن جريمة الاعتداء على الأموال جريمة خطيرة تستحق عقوبة زجرية عنيفة تتمثل في قطع يد السارق، فإنما فرض تلك العقوبة بعد أن أقام نظاما اجتماعيا يقوم على أساس التكافل المادي، والمسؤولية الاجتماعية، بحيث لا يمكن تصور جريمة اعتداء على الأموال في ظل ذلك النظام إلا أن يكون الدافع إليها يمس أمن المجتمع ويهدد استقراره، ولهذا فقد حكم الاسلام بقطع يد ذلك السارق الذي اعتدى على مال غيره مع توافر كامل أسباب الكفاية المادية له...

ويؤكد لنا هذا المعنى ما اجتهد به الخليفة الثاني عمر بن الخطاب في عام المجاعة عندما أوقف قطع يد السارق، وذلك لأن السرقة في عام المجاعة لا يمكن اعتبارها سرقة بالمفهوم الجنائي، لأنه يشترط في السارق لكي يحاسب على سرقته أن يكون مختارا، فإذا سرق السارق وهو مكره سواء كان الاكراه ماديا أو معنويا لا تمكن معاقبته بعقوبة السرقة، ويشترط في هذا الاكراه أن يكون ملجئا بحيث يخشى منه المكره على نفسه أو ماله أو أحد أفراد أسرته (10) أو غير ذلك من الأسباب الملجئة.

(10) انظر نهاية المحتاج للرملي جـ 7 ص 440.

وإن المجاعة العامة التي تهدد حياة الانسان وحياة أسرته بالموت المحقق تعتبر نوعا من أنواع الاكراه على السرقة، بل تعتبر إكراها ملجئا صادقا في تهديده، ولذلك فقد ذهب ’’ عمر بن الخطاب ‘‘ إلى اعتبار السرقة في عام المجاعة ليست من السرقة التي يتوافر فيها ركن القصد الجنائي...

وبناء على هذا فإننا نرى أنه يشترط لعقوبة السرقة ولتكامل أركان الجريمة فيها أن يسرق المجرم دون أن يكون مضطرا إلى السرقة، والاضطرار الذي نقصده هنا هو الاضطرار الملجئ الذي يدخل تحت عنوان الاكراه ويأخذ حكمه، أما مجرد الاضطرار الذي لا يعطي معنى الاكراه فلا يعفي السارق من مسؤولية جريمته (11).

وإن نظام الزكاة يستهدف إزالة حالة الاكراه على ارتكاب الجريمة، فالزكاة تصرف في مصارفها الشرعية المحددة، وأهم تلك المصارف : الفقراء والمساكين...

قال تعالى :

’’ إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم، وفي الرقاب، والغارمين، وفي سبيل الله، وابن السبيل، فريضة من الله، والله عليم حكيم ‘‘ سورة التوبة الآية 60.

والآية تركز على الفقراء والمساكين في الدرجة الأولى، لأنهم أولى بالرعاية وأشد حاجة إلى الأموال من غيرهم، لأن المال يحفظ عليهم حياتهم، ويمكنهم من تلبية ما يحتاجون إليه من طعام وشراب...

---

(11) انظر كتابنا مباحث في التشريع الجنائي الاسلامي ص 346.

أثر الزكاة في منع الجرائم الناتجة عن الحاجة

لو درسنا الأسباب التي تؤدي إلى ارتكاب جرائم الاعتداء على الأموال لوجدنا أن معظم الأسباب يتركز في وجود دوافع نفسية تعمقها ظروف اجتماعية تدفع الفرد إلى ارتكاب جريمته...

ولا ينبغي أن نتردد في القول بأن معظم المجرمين الذين أدانتهم المحاكم بتهمة الاعتداء على أموال الغير قد لا يكونون ممن توافرت في نفسياتهم أوصاف الاجرام، وبعضهم قد يكون بحكم طبيعته النفسية ممن يكره الجريمة ولا يفكر فيها، ولكن قد يجد نفسه فجأة أمام ظروف قاهرة قاسية تدفع به إلى ارتكاب جريمة الاعتداء على أموال الغير...

وإن الزكاة تعتبر إحدى أهم الأسباب التي تسهم إيجابيا في منع الجريمة في المجتمع الاسلامي، وذلك لأن الفقر حقيقة واقعة، وبخاصة ذلك الفقر الناتج عن عجز أو شيخوخة أو بطالة عامة أو مجاعة، وفي هذه الحالة لابد من مواجهة هذه الحالات بنظام مالي يراعي حاجتهم، ويلبي رغباتهم النفسية في حياة كريمة...

وقد جاء القرآن الكريم موضحا مصارف الزكاة في أصناف محددة، تعطى لهم أموال الزكاة فريضة من الله واجبة التنفيذ لا تسقط عن المكلف بها إذا توافرت أسباب وجوبها.

قال النبي ﷺ لمعاذ حينما أرسله إلى اليمن : " لا حظ فيها لغني ولا لقوي مكتسب "، وقال أيضا : " لا تحل الصدقة لغني ولا لذى مرة سويّ " (12) والمراد بذى المرة السوي هو القادر على العمل والكسب.

(12) انظر المغني لابن قدامة جـ 2 ص 552 ونيل الأوطار للشوكاني جـ 4 ص 169.

ورُوي عن زين العابدين أنه قال : إنه تعالى علم قدر ما يدفع من الزكاة، وما تقع به الكفاية لهذه الأصناف، وجعله حقا لجميعهم، فمن منعهم ذلك فهو الظالم لهم [13].

وإن الاسلام اعتبر الفقر الذي يستحق به صاحبه حقه من أموال الزكاة هو ما دون الكفاية، والكفاية هي ما يحتاج إليه الانسان لحياة كريمة، توفر له المسكن الملائم والطعام المناسب واللباس اللائق، وذهب مالك والنخعي والثوري إلى أن من ملك الدار والخادم ولم يجد ما يحتاج إليه اعتبر فقيرا، وجاز له أخذ الصدقة، وقال أبو حنيفة : الغنى الموجب للزكاة هو المانع من أخذها، وكل من لا يملك النصاب فهو فقير...

ونلاحظ أن الاسلام يجعل ملك النصاب هو الحد الفاصل بين الغني والفقير، فمن ملك النصاب فهو غني تجب عليه الزكاة، ومن ملك ما دون النصاب فهو فقير تجب له الزكاة، بشرط ألا يكون قادرا على الكسب، لأن القادر على الكسب يعتبر غنيا بكسبه اليومي، فلا يعطى من الزكاة لئلا يشجع على الكسل.

ويستحق الغارمون جزءا من أموال الزكاة لقوله تعالى : " إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين... "، والمراد بالغارمين هم الأشخاص الذين ركبهم الدين وليس عندهم ما يوفي هذا الدين، ومعظم هؤلاء يلجؤون في مثل هذه الحالة إلى الاختلاس والسرقة.

والغارم هو الذي ينفق أمواله بطريق مشروع ثم يعجز عن الوفاء بالتزاماته المالية لأسباب خارجة عن إرادته، كالتاجر الذي يخسر في تجارته ويعجز عن سداد ديونه، أو الذين ينفقون أموالهم في أوجه الخير ثم يجدون

(13) انظر تفسير القرطبي جـ 3 ص 163.

أنفسهم أمام التزامات لا يستطيعون الوفاء بها، وفي هذه الحالة فإن جميع هؤلاء يستحقون جزءا من أموال الزكاة لسداد ما التزموا به من ديون...

قال الجصاص :

'' الغارم من ذهب السيل بماله أو أصابه حريق فأذهب ماله أو رجل له عيال لا يجد ما ينفق عليهم فيستدين... أما من ذهب ماله وليس عليه دين فلا يسمى غريما، لأن الغرم هو اللزوم والمطالبة، فمن لزمه الدين يسمى غريما (14).

والذين اعتبروا أن الذين يفقدون أموالهم في المصالح العامة يدخلون ضمن الغارمين احتجوا لذلك بحديث قبيصة بن مخارق قال :

« تحملت حمالة، فأتيت النبي ﷺ أساله فيها، فقال : '' أقم حتى تأتينا الصدقة فنأمر لك بها ''، ثم قال : '' يا قبيصة إن المسألة لا تحل الا لاحد ثلاثة : رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسك، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش، ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوي الحجاز من قومه لقد أصابت فلانا فاقة، فحلت له المسألة حتى يصيب قواما من عيش، في سواهن من المسألة (ياقبيصة) سحت يأكلها صاحبها سحتا »(15).

ولا شك أن مساعدة الاسلام لهؤلاء المنكوبين ماديا ممن ضاقت بهم سبل الحياة، وطوقتهم الشدائد وأحاطت بهم الديون، هو من أهم العوامل التي تجعل هؤلاء في مأمن من التفكير الخاطئ في ارتكاب جريمة الاختلاس أو السرقة، وهذا منهج سليم في معالجة الأزمات الشخصية بطريقة عاقلة تسهم في التخفيف عن المصاب، وتعيد له توازنه النفسي، وتمنحه الثقة بالنفس، وتفتح له طريق الأمل في إعادة ترميم ما أصابه من انهيار مادي...

(14) انظر أحكام القرآن جـ 3 ص 127.

(15) انظر تفسير القرطبي جـ 8 ص 184.

أثر الزكاة في التخفيف من أسباب الجريمة

يسهم نظام الزكاة في تحقيق علاقات اجتماعية سليمة بين أفراد المجتمع، وبين مختلف الطبقات، وذلك لأن هذا النظام المالي الهام يحقق التكافل بين الفقراء والأغنياء، ويقيم قنوات هامة من العلاقات الانسانية بين الغني والفقير، وهذه القنوات تعمق المشاعر الانسانية، وترتقي بقيم المجتمع لكي تكون تلك القيم مرتبطة بالفضيلة ومسهمة في إقامة مجتمع متماسك، يشد بعضه أزر البعض الآخر...

وإن الغني الذي أكرمه الله بنعمة المال عندما يقيم قناة من التواصل تجري باستمرار، وتحمل معها الخير للفقير المحتاج، فإن من المؤكد أن ذلك سوف يسهم إيجابيا في إيجاد علاقات إنسانية بين مختلف الطبقات الاجتماعية...

ويجدر أن نشير إلى أن الزكاة بالمفهوم الاسلامي تفرض نوعا من أنواع المشاركة المتجددة بين الأغنياء والفقراء، وتلك المشاركة تختلف كليا عن معنى الاحسان الاختياري الذي يحمل معنى المنة والتفضل، فالزكاة هي فريضة، والغني عندما يدفع مقدار الزكاة فإنما يؤدي دينا لأصحابه الفقراء، ولا خيار له في ذلك، فالفقير هو صاحب الحق في ذلك الجزء من المال، ولذلك فإن هذا المعنى يمنح الفقير ثقة بالنفس، ويعزز مشاعره الانسانية، ويجعل منه إنسانا يسهم بكل طاقاته في خدمة المجتمع الذي ينتمي إليه، ويرتبط مع مجتمعه بروابط من التكامل في تحمل المسؤولية، وفي الدفاع عن أمن المجتمع واستمرار مسيرته...

وفي ظل هذا المجتمع فإن من المؤكد أن الجريمة لا تجد ظروفا ملائمة لنمو أسبابها وتوافر شرائط وجودها، فالجريمة هي نتاج ظروف معينة، وعندما تزداد الجريمة في مجتمع ما فإن من المؤكد أن ظروف الجريمة قائمة، وعندما يستطيع المجتمع أن يتغلب على الظروف الاجتماعية

ويصحح مساراته المخالفة لمبدإ العدالة فإن الجريمة لا تجد ظروفا ملائمة للنمو، ولا تجد الدوافع النفسية التي تشجع المجرم على اقتحام ذلك الجدار المحرم الذي تأنفه النفس البشرية في الظروف العادية...

وإنني أدعو الجهات المعينة بأمر الاصلاح الاجتماعي والتي تحرص على القضاء أو التقليل من الجريمة، وبخاصة تلك الجريمة التي تتعلق بالاعتداء على الأموال، أن توجه اهتمامها إلى القضاء على القهر الاجتماعي والفقر المذل والحاجة الملحة، ففي ظل هذه الظروف سوف تظهر الجريمة، وسوف تنهك المجتمع وتهدد أمنه وسلامته، وعندما يستطيع المجتمع أن يعيد صياغة واقعه بما يكفل العدالة في التوزيع وضمان حقوق الفقراء والضعفاء وتوفير الأمن النفسي لهم في ظروف العجز والشيخوخة والبطالة فإن من المؤكد أن الجريمة لن تجد المناخ الملائم للظهور، وسوف تكون كالنبتة الخبيثة في أرض طيبة مثمرة معطاء.

وإن نظام الزكاة بالكيفية الشرعية السليمة كفيل بأن يسهم إيجابيا في التخفيف من الجرائم المتعلقة بالاعتداء على الأموال، نظرا إلى أن الزكاة تحقق الكفاية المادية للمحتاجين من الفقراء والمساكين، ونأمل من أعماق قلوبنا أن يتجه دعاة الاصلاح الاجتماعي إلى إعادة صياغة مجتمعنا الاسلامي صياغة تقوم على أساس العدالة في التوزيع، والكفاية في الأجور، وضمان الظروف الطارئة، وتوفير الحاجات الأساسية لكل مواطن، في ظل ظروف اجتماعية تحمي كرامة المواطن، وتصون حرمة الوجود الانساني، ولا ترهق الانسان فيما يمس كبرياءه من مواقف قد تنمي في ذاته أحقادا قد تكون مدمرة في يوم من الأيام.

المحاضرة الثامنة

الملكية الفردية في الاسلام
بين الاتجاهين الفردي والجماعي

محاضرة ألقيت في مدرج كلية التربية
بجامعة الرياض عام 1969 ـ 1970

إن العناية التي تبذل في العصر الحديث لدراسة موضوعات الاقتصاد والمال لم يسبق لها نظير في تاريخ الانسان، حتى أصبح بحث المسائل الاقتصادية القطب الذي تدور حوله أفكار علماء الاقتصاد والاجتماع والقانون والسياسة.

وعلى الرغم من كل ذلك فإن المشكلة تزداد تعقيدا وغموضا، وكانت نتائج الدراسات التي قدمها العلماء مفزعة مخيفة لأنها أدخلت اليأس والقنوط إلى نفوس الناس بالاضافة إلى أن جميع التجارب التي حدثت في المجتمعات الحديثة لم تحقق ما يتطلع إليه الانسان من سعادة ورفاهية واستقرار.

ويعتبر موضوع الملكية من أهم الموضوعات التي يدور حولها الصراع بين أنصار المذهب الفردي وأنصار المذهب الاشتراكي، ولم تسلم الأبحاث الاسلامية من أثر هذا الصراع، حتى إننا نجد بين فقهاء

الشريعة من تأثر بالاتجاه الاشتراكي وحاول أن يجد له بين النصوص والآثار وأقوال الفقهاء ما يؤيده ويدعم اتجاهه.

فالفريق الأول يحاول بقدر الامكان أن يضيق من نطاق القيود المفروضة على الملكية الفردية، والفريق الثاني يحاول أن يثقل الملكية بقيود كثيرة، ويحتج لذلك بالأدلة التي وردت بعدم جواز إلحاق الضرر بالجماعة، ويصل إلى أنه يجوز للدولة أن تتدخل لتحديد هذه الملكية أو تأميمها بعوض أو مصادرتها بلا عوض.

ويقف المعتدلون على درجات متفاوتة بين هذين الاتجاهين.

والملكية ظاهرة من ظواهر المجتمع وغريزة من غرائز الانسان وجدت منذ فجر التاريخ مع وجود الانسان وإن اختلفت مفاهيمها ونظمها باختلاف الشعوب والأمم، وهي تعبر عن غريزة الاستئثار والحيازة لدى الانسان.

وكانت الصورة الأولى تتمثل في فكرة الاحتلال ووضع اليد، ولذلك كانت تختص بالأقوياء القادرين على انتزاعها من يد الآخرين.

ثم تطور الأمر، وأصبحت الملكية دعامة من دعائم المجتمع اضطرت الشرائع إلى تناولها بالتنظيم ووضع الحدود لها حتى تبتعد عن الصورة الفوضوية.

الملكية عند الشعوب البدائية

ولو عدنا إلى الشعوب البدائية لوجدنا أن الملكية لديهم كانت تتخذ الطابع الجماعي نتيجة للعادات والتقاليد المنتشرة بينهم، فكانت القبيلة أو العشيرة تملك ما يقع تحت حوزتها من أرض ومتاع ومساكن ملكية جماعية.

وكان جميع أفراد العشيرة ينتفعون بأملاك العشيرة ويعتبرونها أملاكا خاصة بهم لا يجوز للعشائر الأخرى أن تعتدي عليها، حتى انتشرت عند بعضهم الملكية الجماعية للنساء.

وإلى جانب ذلك ظهرت الملكية الفردية ضمن نطاق ضيق يقتصر على الحاجات الخاصة للفرد كملابسه وسلاحه وما يتصل باستخدامه الفردي، وينكر بعض علماء الاجتماع إطلاق اسم الملكية الفردية على هذه الأشياء، ويسمونها بالملكية الشخصية التي هي امتداد لشخصية الانسان، وكانت هذه الأشياء تدفن لدى كثير من الشعوب مع صاحبها عند موته أو تحرق حتى لا تثير لدى عشيرته ذكريات الألم.

الملكية عند بني إسرائيل

ولو انتقلنا من الشعوب البدائية إلى بني إسرائيل لوجدنا أنهم ورثوا عن الكنعانيين أراضي كثيرة خصبة قسمت بين قبائل بني إسرائيل بحسب عدد أفرادها على أن تكون ملكيتها جماعية بينهم، ثم دب بينهم الخلاف وانتقلت هذه الملكية الجماعية إلى ملكية فردية يتوارثها الأبناء عن الآباء.

الملكية عند اليونان والرومان

أما اليونان فقد ابتدأت الملكية عندهم ملكية جماعية، ثم انتهت إلى ملكية فردية، وكان اليوناني يفخر بملكية أرضه، ويعتبر أن الاشتغال بالزراعة من أشرف المهن، ولم يكن يسمح في البداية لليوناني بالتصرف في ملكيته، بل كانت تودع لدى رئيس القبيلة الذي يتصرف فيها لمصلحة قبيلته.

ولما انتشرت الملكية الفردية عند اليونان ذهب المفكرون إلى تأييدها حتى إن " أرسطو " قال :

« إن الملكية الفردية ضرورية للحياة الاجتماعية السليمة لأنها هي التي تغري الأفراد بالعمل وتدفعهم إليه ».

وسارت الملكية عند الرومان بنفس الطريق الذي سارت عليه عند اليونان.

الملكية عند فلاسفة القانون

أما فلاسفة القانون فقد اختلف أنصار الملكية الفردية في المبرر القانوني للملكية، فمن أسندها إلى واقعة الاستيلاء هوجم بأن الاستيلاء واقعة مادية تنشئ حالة واقعية هي الحيازة، ولابد لكي تنتقل هذه الحالة الواقعية إلى مركز قانوني من اعتراف القانون بالملكية ليكون الاستيلاء وسيلة للاكتساب. وذهب الفريق الآخر إلى أن الملكية هي ثمرة العمل، وهذا القول ينكر الاعتراف بالارث كسبب من أسباب كسب الملكية.

ولا شك أن الخدمات الكبيرة التي تقدمها الملكية للمجتمعات قديما وحديثا كافية لتكون مبررا لوجودها، ولم يستطع أي من التشريعات الحديثة إنكار الملكية حتى إن القانون السوفيتي اضطر إلى أن يسلم بالملكية الفردية في المنقولات المادية.

الملكية في القانون الفرنسي

وقد اتجه القانون الفرنسي إلى تأييد النزعة الفردية في الملكية متأثرا بنظريات الثورة الفرنسية، وأعلن في المادة 544 منه أن الملكية حق يخول المالك سلطات لا يحدها حد.

ولما ظهرت النظريات الاجتماعية الحديثة وجهت النقد إلى النظرية الفردية من حيث أنه لا يمكن قيام حقوق مطلقة لأن هذا الاطلاق يمنع الفرد من استعمال حقه.

وتزعم الهجوم على النظرية الفردية العميد '' ديجي '' الذي قال في إحدى محاضراته بأن الملكية ليست حقا بل هي وظيفة اجتماعية، وأنه لا يجوز للمالك أن يتصرف في أعماله كمالك إلا في الحدود التي يحددها القانون له وفيما يعود عليه بالمنفعة.

وأخذت أكثر البلاد العربية قوانينها من القانون الفرنسي، وبينت في تعريفها للملكية بأن للمالك وحده حق استعمال ملكيته واستغلالها والتصرف فيها '' **في حدود القانون** ''، وقال شراح القانون إن القانون لم يخلع على حق الملكية الصفة المطلقة التي نص عليها القانون الفرنسي لأنه تأثر بالنظرية الحديثة.

وقد بين علماء القانون عناصر الملكية بأنها تشمل حق الاستعمال وحق الاستغلال وحق التصرف سواء كان هذا التصرف ماديا كاستهلاك الشيء وإعدامه، أو قانونيا كإبرام جميع العقود التي يكون من شأنها زوال حق المالك كليا أو جزئيا.

الملكية في الفقه الاسلامي

أما الملكية في الفقه الاسلامي فهي اعتبار شرعي يقر به الشرع العلاقة الاختصاصية بين الانسان والمال، فإذا نفى الشرع هذه العلاقة انتفى الملك.

والملك في اللغة مصدر ملك يملك ويقال : المِلك والمُلك والمَلك وهو احتواء الشيء والقدرة على الاستبداد به، وعرفه شرعا الكمال بن الهمام المتوفى عام ٨٦١ هـ وهو أحد كبار علماء الفقه الحنفي في كتابه فتح القدير بقوله :
«الملك هو القدرة على التصرف ابتداء إلا لمانع» ومعنى قوله ابتداء أي ليس نائبا عن غيره في التصرف وإلا لا يعتبر مالكا.

وجاء تعريف الملك عند القرافي المالكي المتوفى عام 684 هـ في كتابه الفروق بقوله :
«الملك تمكين الانسان شرعا بنفسه أو بنيابته من الانتفاع بالعين أو المنفعة دون أخذ العوض».

ثم جاء الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «الملكية ونظرية العقد في الشريعة الاسلامية» فعرف الملكية بقوله : '' الملكية هي العلاقة التي أقرها الشارع بين الانسان والمال وجعله مختصا به بحيث يتمكن من الانتفاع به بكل الطرق السائغة له شرعا وفي الحدود التي بينها الشارع الحكيم ''.

ويمكننا تقسيم الملك باعتبار محله إلى أربعة أقسام :
1 ـــ ملك العين أو ملك الرقبة : وهو أن تكون ذات الشيء ومادته مملوكة، كملك الدور والمتاع والأراضي.
2 ـــ ملك المنفعة وهو أن يملك الانسان الاستفادة فقط مع المحافظة على العين، كحق قراءة الكتب وسكنى الدار.
3 ـــ ملك الدين كأن يكون لشخص في ذمة آخر مبلغ من المال، كثمن بيع في ذمة المشترى وبدل قرض في ذمة المقترض.
4 ـــ ملك الحقوق، كحق الشريك في أن يتملك العقار المبيع باسم الشفعة وحق الوصي في ممارسة التصرف على الصغير.

الملكية في الاسلام بين الفردية والجماعية

ويعتبر موضوع الملكية الفردية من أهم الموضوعات التي أثارت انتباه الباحثين في العصور الحديثة، وكانت موطن نقاش عنيف بين انصار المذهب الفردي والمذهب الاشتراكي.

فبينما نجد المذهب الفردي يطلق العنان للملكية الفردية ويسمح

لمالكها بأن يتصرف فيها تصرفا مطلقا عن الحدود والقيود اعتمادا على السلطة التي يخولها القانون لصاحب الملك، نجد في الطرف الآخر المذهب الاشتراكي الذي يلغي الملكية الفردية إلغاء كليا، ويلحقها بالملكية العامة، ويعتبر القائم عليها مجرد موظف لدى الدولة يتصرف فيها تصرف الوكيل عن موكله.

أما الملكية في الفقه فلها مفهوم خاص يختلف تمام الاختلاف عن مفهوم الملكية في النظم المختلفة، فهي ليست ملكية مطلقة كما يذهب إلى ذلك أنصار المذهب الفردي بدليل الآيات والأحاديث الكثيرة الواردة في تقييد الملكية، وهي ليست ملكية جماعية لأن الاسلام أقر الملكية الفردية ووضع النظم والقوانين التي تحميها من العابثين والغاصبين، وإنما هي ذات طبيعة مزدوجة بين الفردية والجماعية وترتبط كل الارتباط بالأهداف العامة للشريعة، وهذا المفهوم واضح في الآيات القرآنية التي تضيف الملكية إلى الله حينا وإلى الناس أحيانا أخرى.

قال تعالى : '' وآمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ''.

وقال أيضا : '' وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ''.

وقال أيضا : '' إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين ''.

ونلاحظ من هذه الآيات أن الله تعالى ينسب الملك إليه، ويذكر أن الأرض لله وأن أصحاب الأموال مستخلفون فيها.

وفي الطرف الآخر نجد آيات تنسب الملك إلى الانسان :

قال تعالى : '' ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل ''.

وقال أيضا : '' إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ''.

وتعليل هذا الازدواج في النسبة هو أن إضافة ملكية المال إلى الخالق ضمان وجداني لتوجيه المال إلى نفع العباد، وأن إضافة ملكية المال إلى البشر ضمان لتوجيه المالك إلى الانتفاع بما يملك في الحدود التي رسمتها الشريعة، وهذا الانتفاع يشمل حق التصرف والاستغلال والاستثمار، والاسلام دين الفطرة، وفطرة الانسان تتوق إلى تملك المال، لذلك عمد الاسلام إلى ربط المال بآحاد الناس لتنطلق غريزتهم ويندفع نشاطهم إلى استثمار المال الموجود في حوزتهم مما يؤكد أن ملكية الله للمال هي الملكية الأصلية، أما ملكية البشر فهي ملكية واقعية، ولا تعارض بين النسبتين.

الحقوق الجماعية المفروضة على الملكية الفردية

لم يكتف الاسلام بإقرار الملكية الفردية بل فرض على المالك حقوقا لمصلحة الجماعة، فإذا امتنع المالك عن القيام بهذه الحقوق فعندئذ يحق لولي الأمر أن يتدخل في هذه الملكية، ويفرض على المالك مراعاة حقوق الجماعة.

وأول هذه الحقوق '' **الزكاة** ''، وهي الالتزام المالي الذي يجب على المسلم أن يؤديه للفقراء، وهي فريضة الزامية مقدرة معلومة، وعلى المالك أن يدفع هذه الفريضة لأصحابها من المستحقين الذين ذكرهم الله في كتابه الكريم.

والزكاة فريضة دينية يتعبد بها الفرد ربه، وفريضة اجتماعية يجب على المسلم أن يقوم بها نحو مجتمعه، وهي طهارة للنفس لتخليصها من غريزة الشح والبخل والأنانية، كما هي طهارة للمال ليكون بعد ذلك حلالا لصاحبه.

وثاني هذه الحقوق '' **التكافل الاجتماعي** '' في مفهومه المادي، ولا يقتصر التكافل على هذا المفهوم بل هو شامل لجميع نواحي الحياة

المادية والمعنوية : قال تعالى : ’’ إنما المومنون إخوة ‘‘، والاخاء بين أفراد المجتمع يوجب التكافل بينهم لا في الطعام والشراب فحسب، بل في كل أمر من أمور الحياة، لأن الأخ يحرص على حرية أخيه وكرامته وحياته كما يحرص على حاجاته المعيشية.

والمالك الموسر مسؤول عن تحقيق هذا التكافل في مفهومه المادي، وذلك عن طريق إعطاء الفقراء والمساكين وإسعاف المرضى والمقعدين ومساعدة اللقطاء والمشردين ممن لا تكفيهم أموال الزكاة.

ويدخل ضمن التكافل الاجتماعي ما ذهب إليه ابن حزم في كتابه ’’ المحلى ‘‘ إذ ذكر أنه يجب على الأغنياء في كل بلد أن يقوموا بكفاية فقرائهم إذا لم تكف الزكاة لذلك، واستدل لذلك بقوله تعالى : «وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل»، كما استدل بما رواه عبد الرحمن ابن أبي بكر من أن رسول الله ﷺ قال : «من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثالث ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخامس أو سادس».

وصرح الفقهاء بأن من مر على بستان يجوز له أن يدخل فيه وأن يأكل منه، ومن مر على إبل يجوز له أن يشرب من ألبانها دون أن يحمل معه شيئا.

القيود الجماعية المرتبة على الملكية الفردية

لا يكتفي الاسلام بترتيب هذه الحقوق على الملكية الفردية، بل يضيف إليها بعض القيود لمصلحة المجتمع لتحد من انطلاق الفرد نحو تحقيق مصالحه الشخصية عندما تتعارض هذه المصالح مع المصلحة العامة التي يرعاها التشريع الاسلامي.

وقد بذل الفقهاء مجهودا كبيرا في دراسة هذه القيود :

وأولها : **الحقوق معللة بالمصالح** : فالمقصد الرئيسي الذي يبتغيه التشريع الاسلامي في تشريعه للأحكام هو تحقيق مصالح الناس، وقد أثبت هذا المعنى " الشاطبي " في كتابه الاعتصام معتمدا في ذلك على الاستقراء، ولذلك نص الفقهاء على أنه لا يجوز أن يكون قصد المكلف مناقضا من حيث المآل للأصل الذي قامت عليه الشريعة في جلب المصالح ودرء المفاسد.

وثاني هذه القيود : **المصالح العامة مقدمة على المصالح الخاصة** : وهذا المبدأ يجعل الفرد مرتبطا بمجتمعه ارتباطا وثيقا، ويجعل تصرفاته مرتبطة بمصالح الجماعة، ويمكن أن يسمى هذا المبدأ " بمبدإ التضامن الاجتماعي "، ومن هذا المبدإ يتفرع جواز الاستملاك لأجل المصالح العامة، فيجوز استملاك الأرض المجاورة للمسجد لتوسيعه، كما يجوز استملاك الأرض لشق الطرق العامة بالقيمة التي يساويها العقار المستملك.

وأكثر العلماء يدخلون تحت هذا القسم من الاستملاك الجبري " الحمى "، وقد حمى النبي ﷺ أرض البقيع وحمى عمر أرض الربذة، إلا أن بينهما فرقا كبيرا، لأن الاستملاك انتزاع للملكية بغير رضا صاحبها، والحمى كما ورد في الأحكام السلطانية للماوردي هو انتقال الأرض من الاباحة الأصلية إلى الملكية الجماعية بحيث لا يجوز إحياؤها، خلافا للقاعدة العامة التي تبيح انتقالها للملكية الفردية عن طريق الاحياء.

وتطبيقا لقاعدة المصالح العامة أجاز الفقهاء لولي الأمر أن يتدخل في شؤون الأفراد عندما تستدعي المصلحة العامة ذلك، ويمنح سلطات تقديرية للنظر في مدى الحاجة إلى هذا التدخل، ولذلك اشترطوا في ولي الأمر أن يكون عادلا ورعا غير طامع في أموال الناس، لأن التدخل في الأصل ممنوع، ولكن يباح عند الحاجة وبقدر الضرورة، دون تجاوز لها حتى لا تنتهك الحقوق بحجة الدفاع عن مصالح الأمة.

وأشار الشاطبي في الجزء الثاني من كتابه '' الاعتصام '' إلى أنه يجوز للامام العادل المطاع الذي يفتقر إلى المال لحماية البلاد من خطر الاعتداء إذا كان عدلا أمينا صادقا أن يوظف على الأغنياء ما يراه كافيا لدفع الخطر عن البلاد.

وثالث هذه القيود التي تقيد الملكية فكرة الضرر : قال النبيّ ﷺ : '' لا ضرر ولا ضرار ''، وقال الشوكاني : «هذا الحديث قاعدة عامة من قواعد الدين تشهد له الكليات والجزئيات، وهو ذو أهمية كبيرة في التشريع الاسلامي». والضرر الحاق مفسدة بالغير، والضرار مقابلة الضرر بالضرر، وهذا النص يفيد دفع الضرر قبل الوقوع بجميع طرق الوقاية الممكنة، كما يفيد رفعه بعد الوقوع بما يمكن من التدابير التي تزيل آثاره وتمنع تكراره.

ولا يكتفي الاسلام بتقييد الملكية بهذه القيود بل يتعداها إلى البحث عن الارادة الباطنة وهي الباعث الحقيقي على التصرف، وعلى هذا إذا تصرف الانسان في حقه المسموح له به وأراد بذلك الحاق الضرر بالآخرين اعتبر متعسفا في استعمال حقه وعندئذ يمنع من هذا التصرف، لأن التصرف المباح ينتقل إلى الحرمة إذا كان الدافع إليه نية الاضرار بالآخرين.

قال ابن القيم في كتابه أعلام الموقعين :
'' وقاعدة الشريعة التي لا يجوز هدمها أن المقاصد والاعتقادات معتبرة في التصرفات والعادات فالقصد والنية يجعل الشيء حلالا أو حراما ''.

ونستطيع أن نفرق بين تجاوز الحق والتعسف في استعماله في مثال الوصية، فمن أوصى بأكثر من الثلث اعتبر متجاوزا لحقه لأنه لا تجوز الوصية بأكثر من الثلث، ولكن إذا أوصى الانسان بالثلث فهذا جائز

لأن الوصية بالثلث جائزة، ولكنه إذا أراد بذلك الحاق الضرر بالورثة فعندئذ يعتبر متعسفا في استعمال حقه، وهذه هي نظرية المضارة أو العمل الضار في الفقه الاسلامي.

وفي عام 1855 أدانت محكمة استئناف كولمار في فرنسا مالكا أقام فوق سطح منزله مدخنة ليحجب النور عن جاره، بحجة أن مبادئ الأخلاق والعدالة تتعارض مع تأييد القضاء لدعوى يكون الباعث عليها رغبة شريرة.

ولم ينتبه رجال القانون والقضاء إلى هذا الحكم إلا في أواخر القرن التاسع عشر عندما كتب بعض رجال القانون في هذا الموضوع، وفي عام 1905 وضع الفقيه الفرنسي "جوسران" كتابا استنبط فيه نظرية التعسف في استعمال الحق من الحكم الصادر عن محكمة "كولمار"، واعتبر رجال القانون أن هذه النظرية فتح جديد واكتشاف عظيم لم يسبق إليه يستحق مكتشفه التبجيل والتقدير، ولم يكن يدور في خلدهم أن هذه النظرية وما تحويه من أحكام موجودة بشكل مفصل في الفقه الاسلامي قبل مئات السنين باسم المضارة والعمل الضار، وقد لاحظتم مثال الوصية الذي تحدثنا عنه، وهذا هو ما تعبر عنه نظرية التعسف في استعمال الحق.

اما موضوع تقييدالملكية فلم يكن رأي الفقهاء موحدا فيه لاختلاف نظرتهم إليه، ويعتبر الامام أحمد والامام مالك من اشد الفقهاء تقييدا لحق الملكية خوفا من أن يؤدي إطلاق هذا الحق إلى الحاق الضرر بالآخرين، بخلاف أبي حنيفة والشافعي اللذين أطلقا يد المالك في التصرف في ملكه كما يشاء، وحجتهما في ذلك أنهما خشيا أن يؤدي منع المالك من التصرف في حقه إلى إلحاق الضرر بالمالك الأصلي، ولا يجوز دفع الضرر عن الآخرين عن طريق إلحاق الضرر بالمالك الأصلي لأن دفع الضرر عن المالك أولى.

نزع الملكية الفردية لصالح الجماعة

لقد أقر التشريع الاسلامي الملكية الفردية ولا يجوز بشكل من الأشكال أن تنتزع هذه الملكية من يد أصحابها الذين اكتسبوها بطريق شرعي، فلا يجوز لأي فرد أن ينتزع ملكية فرد آخر، كما لا يجوز للدولة أن تنتزع ملكية الأفراد، لقوله ﷺ : '' من اقتطع مال مسلم بغير حق لقي الله عز وجل وهو عليه غضبان ''، ومع ذلك أجاز الفقهاء انتزاع الأرض المجاورة للمسجد أو للطريق لتوسيعهما بشرط أن تدفع قيمة تلك الأرض.

وكانت دور الصحابة تحيط بالمسجد الحرام فأمر عمر بن الخطاب بشراء ما حول المسجد لتوسيعه، فرضي البعض وأبى البعض الآخر، فأخذها عمر جبرا عن أصحابها، ووضع قيمتها في خزانة الكعبة ليأخذها أصحاب الدور وقال لهم : « إنما نزلتم على الكعبة ولم تنزل الكعبة عليكم ».

وشهد تاريخنا عصورا سيطر فيها حكام ظلمة أرادوا تسخير الشريعة لخدمتهم بغية إصدار الفتاوى لهم بمصادرة الملكيات الفردية ولكن العلماء رفضوا ذلك ومنعوا هؤلاء الحكام من التعدي على تلك الملكيات.

قال ابن عابدين في حاشيته نقلا عن ابن حجر أن الظاهر '' بيبرس '' أراد مطالبة ذوي البيوت والأراضي بمستندات تشهد لهم بالملك والا انتزعها من أيديهم متعللا بأن بلاد مصر فتحت عنوة فلا يصلح امتلاكها، لأن الأراضي التي تفتح عنوة تبقى منفعتها لأصحابها الأصليين، أما ملكيتها فتعود للدولة ولا يجوز بيعها ولا شراؤها، وأراد أيضا '' بيبرس '' إدخال أموال الاوقاف في بيت المال، عندئذ تصدى له الامام النووي المتوفى عام 676 هـ وبيّن له أن عمله هذا يتنافى مع الشريعة لأنه لا يجوز له أن يتملك أموال الناس بغير حق، وظل يجادله بالشدة حينا وباللين حينا آخر حتى تراجع عن رأيه وكف عن فعله.

الملكية الجماعية في التشريع الاسلامي

لم يكتف التشريع الاسلامي بأن جعل الملكية الفردية ذات طبيعة مزدوجة بين الفردية والجماعية بل أضاف إلى ذلك إقراره للملكية الجماعية في حالات كثيرة تستدعيها حاجة الأمة.

وتختلف أنواع الملكية الجماعية عن بعضها من حيث النشأة، فالقسم الأول منها كان داخل الملكية الفردية ثم أخرج إلى الملكية الجماعية كالأراضي التي افتتحها المسلمون عنوة في العراق والشام ومصر، وكان المفروض أن تقسم بين الفاتحين، ولكن عمر بن الخطاب رأى أن المصلحة العامة تستدعي إبقاء هذه الأراضي بأيدي أصحابها الأصليين على أن تكون ملكيتها للأمة ويوزع خراجها على جميع المسلمين.

ولو قسمت هذه الأراضي بين الفاتحين لكان في ذلك ضرر عظيم على الدولة والمجتمع، فالاضرار التي تلحق بالدولة هي عدم قدرتها على تغطية نفقاتها في الحروب والمصالح العامة، والاضرار التي تلحق بالمجتمع هي تجمع الأموال والأراضي في أيدي الفاتحين، وعندئذ يتقاعسون عن القتال.

ولا شك أن هذا الاجتهاد العظيم من " عمر بن الخطاب " كان له أكبر الأثر في تاريخ الأمة الاسلامية وبناء مجدها وعظمتها لأن الخراج أصبح فيما بعد المصدر الرئيسي الذي تعتمد عليه الدولة الاسلامية في تجهيز جيوشها، والانفاق منه على مصاريفها.

والقسم الثاني من الملكية الجماعية الاوقاف الخيرية، وهي الأموال التي سمح الاسلام بخروجها من ملكية أصحابها لتكون وقفا على المصالح العامة، وقد لعبت هذه الاوقاف دورا بارزا في تاريخنا الاسلامي إذ كانت الممول الوحيد لدور العلم ودور العبادة.

والقسم الثالث من الملكية الجماعية الأراضي التي حماها رسول الله ﷺ لصالح المسلمين، والأرض المحمية هي الأرض الموات التي انتقلت بحكم الامام من الاباحة الأصلية إلى الملكية الجماعية، والفرق بينهما أن الأرض المباحة يجوز لكل مسلم امتلاكها عن طريق الاحياء بخلاف الأرض المحمية فلا يجوز لأحد امتلاكها لأنها مملوكة للجماعة.

وقد اختلط الأمر على كثير من العلماء فظنوا أن الحمى هو انتزاع الملكية الفردية، واستدل به بعض العلماء المعاصرين على جواز التأميم، وهذا خطأ كبير لأن انتزاع الملكية غير وارد في الحمى.

قال الماوردي في كتابه «الأحكام السلطانية» :
'' وحمى الموات هو المنع من إحيائه أملاكا ليكون مستبقى الاباحة لنبت الكلإ ورعي المواشي ''.

والقسم الرابع من أقسام الملكية الجماعية الحاجات الأساسية كالماء والكلإ والنار، فلا يجوز لأحد امتلاكها لأنها حاجات ضرورية وجدت بحكم الطبيعة وبدون جهد فردي فلا يجوز أن يستأثر بها فرد دون آخر.

أهداف الملكية الجماعية

ونستطيع أن نحدد أهداف الملكية الجماعية بما يلي :
أولا : اشتراك جميع الناس في الثروة العامة : وهذا ما جعل عمر ابن الخطاب يرفض تقسيم الأراضي المفتوحة بين الفاتحين لأنه أراد أن يستفيد منها جميع المسلمين بالرغم من معارضة بعض الصحابة له.

ثانيا : تأمين نفقات الدولة : لأن حدود الدولة الاسلامية قد توسعت وازدادت نفقاتها وكان لابد لها من موارد ثابتة تغطي هذه النفقات، وقد استطاع الخراج وهو الضريبة المفروضة على الأراضي المفتوحة أن يمول جميع نفقات بيت المال.

ثالثا : تشجيع الأعمال الخيرية : وقد لعب الوقف الخيري دورا كبيرا في مجتمعنا الاسلامي في الماضي، وما زالت آثاره العظيمة باقية حتى اليوم، فقد كانت أموال الوقف تموّل المساجد والمدارس والمكتبات العامة والمستشفيات، وينفق منها على اللقطاء والمقعدين والعجزة والايتام وغيرهم.

رابعا : التوسعة على المسلمين : ويتضح لنا هذا من خلال إقرار الاسلام لجميع أنواع الملكية الجماعية.

وبعد :

فهذه دراسة موجزة لموضوع الملكية الفردية والملكية الجماعية في التشريع الاسلامي، وقد تبين لنا بشكل قاطع وجازم أن الاسلام هو دين الحياة، وقد جاء لينظم حياة الناس تنظيما صحيحا دون أن يعتدي على حرية الفرد أو مصالح الجماعة لأن الفرد والجماعة في نظر الاسلام سواء.

ولو عدنا إلى الاسلام ودرسناه دراسة صحيحة وطبقناه في حياتنا الخاصة والعامة لوجدنا فيه الحل الأمثل لجميع المشاكل التي يعاني منها مجتمعنا الحديث.

وكانت النظم الفردية قد حاولت أن تأتي بجديد فأسرفت في تقدير الفرد، وأهدرت مصالح الجماعة وضلت الطريق، وحاولت النظم الاشتراكية أن تتلافى أخطاء النظام الفردي فأسرفت في تقدير الجماعة دون أي اعتبار لقيمة الفرد وكرامته، فضلت الطريق أيضا وما زالت حتى اليوم تترنح أمام مغالبتها لطبيعة الحياة.

فما أجدرنا نحن المسلمين بأن نثق بديننا وبنظامنا وبعقيدتنا، وأن نعمل لهم ما وسعنا الجهد، وأن نبرز هذه الجوانب المضيئة في تشريعنا، وأن نفاخرالعالم بهذا التشريع العظيم الذي نظم حياة البشر أحسن تنظيم

ووضع الحلول الواقعية لجميع المشاكل التي يتعرض لها الانسان في حياته...

والسبب الأكبر في اضطراب عالمنا اليوم يعود إلى سبب رئيسي هو أن الانسان قد تمرد على القوانين الالهية وحاول أن يأتي بنظام وضعي من صنع الإنسان... وكأنه بذلك يحاول أن يتحدى السماء... بتفكيره... وعلمه... وعقله... فباء بالخسران المبين.

أيها السادة :

لقد حققت بلادنا الاستقلال، وأخذت تسير في طريق التقدم بأقدام ثابتة، ولكننا مازلنا نعاني من خطر أكبر من خطر الاستعمار، هذا الخطر لا يهدد أرضنا وحريتنا ولكنه يهدد شخصيتنا وعقيدتنا، يهدد عبقرية هذه الأمة التي حملت بفضل الاسلام مشعل الحضارة والعلم والثقافة، ولعبت دورا بارزا في تاريخ البشرية.

وقد تجلى هذا الخطر بعد الاصطدام الهائل الذي وقع بين مثلنا وتشريعاتنا وبين مثل جديدة وافدة لم نتمكن حتى الآن من تقييمها والحكم عليها، ونتج عن ذلك تلك الحيرة الأليمة التي نراها على وجوه الشباب تدفعهم إلى الاندفاع حول السراب حينا وإلى اليأس والقنوط أحيانا أخرى.

لقد أدت الأجيال السابقة رسالتها بتحقيق الاستقلال وطرد الاستعمار، ورسالة هذا الجيل تتمثل في تحقيق النصر في معركة اليوم والغد، وذلك عن طريق كشف طاقات هذه الأمة التي فجرها الاسلام فأنتجت الخير والسعادة، ونستطيع نحن الآن أن نفجر هذه الطاقات من جديد، لتعود أمتنا إلى مكانتها السابقة لتلعب الدور الحاسم الذي ينتظرها في خدمة الانسانية.

ونحن اليوم نتطلع بشوق ولهفة إلى أجيالنا المقبلة من الشباب الذين تقع عليهم مسؤولية البناء، وهي مسؤولية كبيرة، وعليهم أن يحملوها بأمانة وصدق وجرأة ليقيموا بذلك مجتمعهم الاسلامي على أساس متين يجمع بين الأصالة والتجديد، وهو منهج ضروري لفكرنا الذي نتطلع إلى أن يكون فكرا قادرا على مواجهة التحديات، يحمل في قسماته خصائص شعبنا، وإن هذا المنهج هو المنهج الملائم للغد الذي ننتظره ونطمئن إلى ما يمدنا به من جميل الوعود، في مرحلة جديدة من تاريخنا، نسجل فيها صفحة مجيدة تعيد البسمة إلى وجوهنا...

المحاضرة التاسعة

ظاهرة التعصب المذهبي وأثرها على وحدة المسلمين

محاضرة ألقيت في المؤتمر العالمي الثاني لتوجيه الدعوة وإعداد الدعاة الذي انعقد في المدينة المنورة سنة 1404.

شهد تاريخ صدر الاسلام أحداثا وتحولات كبيرة وخطيرة، سواء على الصعيد السياسي والاجتماعي، أو على الصعيد الفكري والعقائدي..

ومن الصعب على أي باحث أن يتتبع بدقة تاريخ تلك المرحلة دون أن يستوعب الأسباب التي أدت إلى تلك الأحداث، وذلك لأن بعض التناقضات التي استطاع الاسلام في البداية أن يتجاوزها عن طريق إضعاف أسبابها المؤدية إليها قد استطاعت بعد انتهاء عصر الخلفاء الراشدين أن تعود قوية راسخة، وأن تغتنم بعض الظروف والأحداث التي ولدتها الخلافات التي قامت حول الخلافة لكي تظهر على شكل خلافات مذهبية، بدت — في بداية الأمر — يسيرة الخطر، ثم نمت مع الزمن لكي تجعل من المسلمين طوائف وشيعا، كل طائفة فرحة بما لديها من أسباب، ومقتنعة بما خطته لنفسها من مناهج وسبل...

وهكذا نشأت المذهبية الأولى على شكل تعاطف إنساني مع آل بيت النبوة الذين كانوا يعتقدون بأن الخلافة قد انتقلت منهم إلى غيرهم،

ولكن هذه المشاعر لم تتجاوز حدود التطلع السليم إلى منصب الخلافة، وكان '' علي بن أبي طالب '' سباقا إلى التعاون مع الخلفاء الذين وقع اختيار أهل الحل والعقد عليهم، وكان من أشد صحابة رسول الله ﷺ إخلاصا في تدعيم مكانة الاسلام والدفاع عن وحدة المسلمين..

وبالرغم من أن الخلافة قد تجاوزته ثلاث مرات فقد ظل إلى جانب الخليفة يشد أزره، ويساعده في الرأي والمشورة، مؤكدا بذلك أخلاقية المسلم وسمو تطلعاته...

وتشير الروايات التاريخية إلى أن موقف علي بن أبي طالب من الفتنة التي قامت أيام الخليفة الثالث عثمان بن عفان كان موقفا مؤيدا للمشروعية، ومنكرا لما قام به بعض المعارضين لسياسة الخليفة، ويؤكد هذا أن الحسن والحسين كانا من أوائل الصحابة الذين دافعوا عن الخليفة ووقفوا إلى جانبه قبل أن يتمكن منه أعداؤه...

كما تشير نفس الروايات إلى أن علي بن أبي طالب رفض الخلافة في تلك الظروف، لولا أن تدخل كبار الصحابة لاقناعه بضرورة حماية الاسلام من التفرق والتمزق...

وعندما تولى علي بن أبي طالب الخلافة ابتدأت التناقضات تظهر واضحة في العلاقات بين مركز الخلافة ومراكز القوة التي تمثلت في ولاة الأقاليم الاسلامية الذين استفادوا من اضطراب الأوضاع فوقفوا موقفا سلبيا من الخليفة الجديد...

وبعد حادثة التحكيم المشهورة ابتدأت أول ظاهرة من مظاهر المذهبية الفِرقيّة، وذلك عندما خرجت فئة من أنصار الخليفة الشرعي عليه، معلنة اعتراضها على فكرة التحكيم، مطلقة شعار '' لا حكم إلا لله ''، وبذلك ابتدأت حركة الخوارج تمثل أول حركة مذهبية منظمة في تاريخ الاسلام...

ومن الطبيعي في ظل هذا الواقع أن تتهيأ الظروف ــ وبخاصة بعد مقتل الخليفة، وانتقال الخلافة إلى الأمويين، وما رافق ذلك من اضطهاد لآل البيت ــ لوجود تيارات مذهبية جديدة مؤيدة لآل البيت...

ولم يكن التعاطف مع آل البيت في بداية الأمر يدل على أي التزام مذهبي أو عقائدي، ولذا فإن التشيع كان ظاهرة تدل على محبة آل بيت رسول الله ﷺ، ورفض مظالم بني أمية، وقد اتهم كثير من العلماء بالتشيع، واضطهدوا بسبب ذلك، لأن التشيع في ذلك الحين كان يعني رفض الخلافة الأموية التي تقوم على أساس العصبية..

ومع الزمن تطور الأمر وأصبح التشيع مذهبا إسلاميا له مقوماته وعقائده وأحكامه... وبالرغم من الخلافات التي كانت تقع أحيانا بين أصحاب المذاهب الاسلامية المختلفة، فإن تلك المذهبية لم تؤثر على وحدة المسلمين، ولا يجوز لها في أي حال من الأحوال أن تتجاهل روابط العقيدة التي تربط كافة المذاهب والفرق الاسلامية الملتزمة بأحكام الاسلام والغيورة على قيمة وشريعته...

المذهبية الفقهية

وإلى جانب المذهبية الفِرقيّة التي تمثلت في نشوء فرق إسلامية مختلفة، كالخوارج والشيعة وما تفرع عن الشيعة من مذاهب متعددة، ظهرت « **المذهبية الفقهية** » التي تمثلت في مذاهب فقهية في إطار العقيدة السنية، وهذه المذاهب بالرغم من أنها تعتمد على مبادئ اعتقادية واحدة ولا تختلف في أصولها ومبادئها الاعتقادية، فقد اختلف أئمتها في مناهجهم الاجتهادية، وأصبح لكل إمام من أئمة هذه المذاهب منهج أصولي متكامل، يعتمد عليه فقهاء المذهب في تخريج الأحكام وتفريعها...

وقد نشأت " المذهبية الفقهية " مع نشأة أئمة المذاهب المشهورة في القرن الثاني الهجري، وازدهرت على يد تلامذتهم فيما

بعد... إلا أن هناك أسبابا هيأت وساعدت على ظهور المذهبية الفقهية، وليس من قبيل الصدفة أن ينشأ المذهب الحنفي في العراق والمذهب المالكي في الحجاز، إذ من المؤكد أن هناك أسبابا حقيقية لا يجوز إغفالها قد كانت موجودة في العراق، وفي ظل نشأة مدرسة للرأي في العراق لابد من نشأة مدرسة أخرى في المدينة تحمي السنة النبوية، وتدافع عنها، وتؤكد إمكانية الاعتماد عليها في استنباط الأحكام.

الاسباب التي ساعدت على نشأة المذهبية الفقهية

بالرغم من أن القرن الاول الهجري شهد كثيرا من الاختلاف في الرأى بين العلماء، إلا أن ذلك الاختلاف لم يتمخض عنه بروز المذهبية الفقهية بالصورة التي ظهرت بها في نهاية القرنين الثاني والثالث الهجريين، حيث برزت المذهبية واضحة جلية، محددة المعالم، واضحة الاصول، وأخذت طريقها كمنهج فقهي معتمد لدى الفقهاء الذين شرعوا في تعميق روح المذهبية الفقهية من خلال تدوينهم لفقه المذهب ولاصوله، والانتصار له، والدفاع عن أدلته.

ومع هذا فإننا لا نجد صعوبة في استكشاف الينابيع الاولى التي قادت الى المذهبية الفقهية، والأسباب التي أسهمت في بروزها في عصر الأئمة المجتهدين.

وأهم تلك المقدمات ما يلي :

أولا : تعدد مناهج الصحابة والتابعين في الاجتهاد

لو تتبعنا تاريخ نشأة الفقه الاسلامي في عصر الصحابة والتابعين فإننا سوف نجد اختلافا بينا في مناهجهم الاجتهادية، فقد كان لكل صحابي منهجه المتميز، وكان ينطلق منه في استنباطه للأحكام، واشتهرت تلك المناهج، وأصبح لها معالمها الواضحة، وتأثر بها علماء التابعين الذين

أخذوا العلم من كبار صحابة رسول الله ﷺ في التفسير والاستنباط.

ونستطيع القول بأن المذهبية الفقهية التي انتشرت فيما بعد كانت تمثل مناهج الصحابة في الاجتهاد، وامتدادها في مجال التطبيق الفعلي لما استجد من أحكام.

ولا شك أن مناهج أئمة المذاهب الفقهية المشهورة كانت تمثل الامتداد الطبيعي لمناهج شيوخهم من العلماء، من أمثال سعيد بن المسيب وسالم بن عبد الله بن عمر في المدينة، وعطاء بن أبي رباح في مكة، وإبراهيم النخعي والشعبي في الكوفة، والحسن البصري في البصرة، ومكحول في الشام.

وكانت هناك ظروف خارجية اسهمت على وجه التأكيد في تحديد طبيعة المناهج الاجتهادية، وبخاصة فيما يتعلق بمنهج مدرسة الرأي ومنهج مدرسة الحجاز اللتين تمثلان الأصول الأولى للمذهبية الفقهية.

وأهم تلك الظروف ما يلي :

ــ **رواية الحديث** : كان الحديث متوافرا بكثرة في الحجاز، وكان الفقيه لا يجد صعوبة في الاستشهاد به، والتحري عن مدى صحة روايته، ومثل هذا لم يكن متيسرا في العراق حيث كانت الأحاديث الصحيحة قد اختلطت بالأحاديث الموضوعة، ولم يكن علم الحديث قد ظهر بعد لكي يسهم في الكشف عن الروايات الموضوعة.

ــ **اختلاف البيئة** : وقد كان هذا العامل من العوامل التي اسهمت في اختلاف المناهج الاجتهادية، ففي الوقت الذي كانت فيه الحجاز تمثل نفس البيئة التي ترعرع فيها التشريع الاسلامي وامتدادا لها كانت العراق تمثل بيئة جديدة، وكانت تحتاج الى جهد كبير لكي يتمكن الفقيه من دراسة ما يجري فيها من معاملات.

ولهذا فقد كانت الحاجة الى الاجتهاد في العراق كبيرة، وهذه

الحاجة شجعت فقهاء العراق على اعتماد منهج الرأي والتوسع في الاجتهاد.

ثانيا : بروز المدارس الفقهية

ويراد بالمدارس الفقهية الاتجاهات والمناهج التي ابتدأت تظهر لدى فقهاء الأمصار الاسلامية، وبخاصة فيما يعتمد على الحديث أو الرأي.

ويجدر بنا أن نشير الى أن الاعتماد على السنة كمصدر للتشريع الاسلامي لم يكن موطن خلاف بين الفقهاء أو بين المدارس الفقهية، وإنما كان الاختلاف في مدى ثبوت صحة الرواية لديهم، فثبوت الصحة وشروطها ومعاييرها لم تكن في ذلك العصر واضحة، وبخاصة في مرحلة بدء حركة تدوين السنة النبوية.

ونستطيع القول بأن ظهور المدارس الفقهية كان يمثل المرحلة السابقة لظهور المذهبية الفقهية والمساعدة على بروزها بالشكل الذي ظهرت فيه فيما بعد.

وإننا إذ نتحدث عن " **المذهبية الفقهية** " فإننا لا نعتبرها امتدادا خاطئا لمسيرة الفقه الاسلامي، إذ من المؤكد أن المذهبية الفقهية كانت تعبر عن اختلاف المناهج واختلاف المنطلقات الأصولية لدى كل فقيه، وهي ظاهرة حية تعبر عن مدى نشاط الحركة العلمية، وعن حرية الاجتهاد، وتختلف المذهبية كل الاختلاف عن التعصب المذهبي الذي ظهر فيما بعد، والذي تمثل في نوع من الالتزام الضيق بآراء المذهب، ورفض كل مناقشة أو حوار حول أصل الدليل، ورفض كامل لكل رأي مغاير، واعتبار الآراء المغايرة باطلة.

بروز ظاهرة التعصب المذهبي

لم تكن المذهبية ــ كما اتضح لنا من خلال دراسة نشأتها ــ تمثل انحرافا عن المسيرة السليمة لنمو الفقه الاسلامي وازدهاره، ولم تكن ظاهرة مرفوضة لدى فقهاء الاسلام، وذلك لأنها كانت تعبر عن مناهج اجتهادية

مختلفة، لا تخرج في منطلقاتها الأساسية عن منهج العقيدة الاسلامية، ولا تتناقض في جميع صورها مع ما يجب علي المسلمين اعتقاده من أن المصادر الأساسية للتشريع الاسلامي هي القرآن والسنة.

وفي ظل هذا التصور السليم كانت المذهبية عاملا من أهم العوامل التي أسهمت في خدمة الفقه الاسلامي، وكانت عامل تنافس شريف بين العلماء، وبفضل المذهبية السليمة ازدهرت حركة التدوين، في الفقه الاسلامي، وفي أصوله، وحفلت كتب الفقه الاسلامي بمنهج في التأليف يعتمد أسلوب الاستشهاد بالدليل، ومناقشة ما يمكن أن يفيده من دلالات، كما ظهرت مؤلفاته في الفقه المقارن الذي كان يورد الدليل ثم يورد مختلف الآراء الاجتهادية في المسألة المطروحة ويرجح بينها بحسب الدليل.

ولم يكن التعصب المذهبي بارزا في مرحلة ازدهار الفقه الاسلامي، ولم يكن ينسجم مع أخلاقيات العالم المسلم، الذي يقف مع الدليل ويلتزم به، كما أن التعصب المذهبي لم ينتشر في أوساط العلماء ولا يمكنه أن ينتشر في ظل الفضيلة الاسلامية، وفي ظل سيطرة الروح الاسلامية السليمة.

أهم الآثار السلبية لظاهرة التعصب المذهبي

تعتبر ظاهرة التعصب المذهبي من أهم الظواهر الخطيرة التي أسهمت بدور كبير في تحويل طاقات المجتمع الاسلامي عن المجالات المثمرة والمنتجة الى مجالات تتمثل في نوع من الجدل العقيم، وتعبر عن نوع من الجمود العقلي والفكري الذي يدل دلالة واضحة على تخلف المجتمع وضيق رؤيته الفكرية.

كما أن العصبية المذهبية أسهمت خلال تاريخنا الاسلامي في تمزيق وحدة المسلمين ووحدة كلمتهم، وشجعت أعداء الاسلام على أن يطمعوا

في اغتنام فرصة ذلك الصراع المذهبي لتشجيع فريق على فريق، أو لانهاك فريق عن طريق الفريق الآخر.

ونستطيع أن نذكر بعض النتائج السلبية لهذه الظاهرة وهي

أولا : ميدان العقيدة

لا نستطيع أن ننكر أثر العصبية المذهبية وبخاصة المذهبية التي امتدت الى ميدان العقيدة الاسلامية في تعميق الخلاف بين المسلمين، وفي دفع بعض الفرق الاسلامية الى الانحراف عن خط العقيدة السليمة، والى القول بآراء ومعتقدات لا تتفق مع القرآن والسنة، ولا تنسجم مع المنطلقات الأولى لنشأة المذهبية في الاسلام.

ومن المؤسف أن أوجه الخلاف التي كانت محدودة في بداية الاسلام اتسعت فيما بعد، ولم تعد قاصرة على مجرد اختلاف في منهج أو موقف، وإنما أصبحت تمثل عقيدة متكاملة، قد تبتعد قليلا أو كثيرا عن العقيدة الاسلامية الحقيقية المستمدة من القرآن والسنة.

وظهرت أفكار لدى بعض الفرق الاسلامية تتنافى مع العقيدة الاسلامية، وكان لذلك أثر سلبي في العلاقة السليمة بين أفراد المجتمع الاسلامي الذي ابتدأ بعضه ينظر بعين الشك والريبة الى البعض الآخر.

ثانيا : في ميدان التشريع الاسلامي

كان للمذهبية أثر إيجابي عظيم في ميدان التشريع الاسلامي، وأقصد بالمذهبية هنا اختلاف مناهج الأئمة الفقهاء وما ترتب على ذلك من نتائج مباشرة في ميدان التدوين الفقهي، وفي ميدان نشأة القواعد الأصولية التي كانت من نتائج تعدد المناهج الفقهية، وحرص علماء كل مذهب على أن يدونوا قواعدهم الأصولية التي كانت تمثل المعايير الدقيقة لصحة الاستنباط، لكي يكون الاجتهاد صحيح المنطلق، سليم الاتجاه، بعيدا عن الانحراف والزيغ والضلال.

ومما يجدر ذكره هنا أن أمهات الكتب الفقهية الأولى كانت تمثل الاتجاهات المذهبية الأولى التي ابتدأت بها مسيرة الفقه الاسلامي، فقد كان كتاب '' الموطأ '' للامام مالك أول تدوين في الأحكام الفقهية، وهو كتاب فقه وحديث معا، وقد أراد به الامام مالك أن يرسم منهج علماء الحجاز في الربط بين السنة والفقه، واعتبار السنة هي المنطلق للأحكام، وربما كان الامام مالك يهدف الى الرد على علماء الرأي في العراق الذين كانوا قد رسموا معالم منهج اجتهادي يعتمد على الرأي والقياس، لا زهدا في السنة، ولا شكا في مصدريتها، وإنما لأن السنة كانت قليلة في العراق، وقد اختلطت رواياتها الصحيحة بالروايات الموضوعة.

ثم جاء الامام الشافعي ليؤكد منهج الامام مالك، وليدعم مركزه في الدفاع عن السنة، فوضع كتابه ''الأم'' الذي يعتبر الكتاب الأول في المذهب الشافعي، ولئن أخذ الشافعي عن علماء الرأي في العراق منهجهم في الرأي، فإنه قد استطاع بذلك المنهج أن يؤكد مكانة السنة النبوية وأن الأخذ بها لا يتعارض مع استخدام المنهج الاجتهادي السليم.

وقد أكد هذا المعنى عندما دوّن قواعده الأصولية في كتابه الرائد '' الرسالة ''الذي يعتبر من الكتب الرائدة في مجال اختصاصه.

والمذهبية الفقهية الأولى لم تمثل اختلافا في الدين، أو اختلافا في الرؤية الاسلامية، أو اختلافا في الغايات والأهداف الاسلامية، ولم تسهم قط في تمزيق وحدة المسلمين، وإنما كانت تمثل استمرارية الاجتهاد، واستمرارية التفكير والعطاء الاسلامي في حقل التشريع الاسلامي.

ولهذا فإننا لا نرى في عصر نشأة المذاهب الفقهية ذلك التعصب المقيت الذي سوف نشهده في العصور التالية، حيث أصبحت المذهبية مطية للفرقة، يستغلها أصحاب المطامع لكي يؤثروا عن طريقها على

عقول العامة الذين كانوا لا يعرفون الكثير عن الاسباب التي كانت تدفع أصحاب المطامع لتأكيد التعصب المذهبي...

والحق أن المذهبية قد شهدت خلال عصور التخلف والجمود ازدهارا كبيرا، و لم تعد المذهبية تعني استمرارية الجهد والعطاء، وإنما أصبحت تمثل التعصب لرأي إمام المذهب وعلماء المذهب، وأصبحت المذهبية قوية الجذور في النفوس، وبخاصة في أوساط عامة الناس.

وانتشرت المذاهب في الأقطار الاسلامية، وأصبح لكل قطر مذهبه المعتز به، الذي يتمسك باحكامه، ويعمل بمقتضاه، ويسعى جاهدا لخدمة فقهه، وهذا الأمر لا يمثل خطورة ولا يؤدي الى التفرقة ما دامت مشاعر الناس تحترم آراء المذاهب الأخرى، وما دام ذلك التمسك لا يأخذ صورة التعصب الشخصي الذي يمنح إمام المذهب صورة القداسة في النفوس، أو يعطي لآرائه الاجتهادية مكانة النصوص القطعية.

والتعصب المذهبي دليل على ضيق الأفق، ولا ينتشر إلا في عصور التخلف والجمود والركود، حيث يكتفي الناس بالتقليد الأعمى، ويجدون في التقليد ما يغنيهم عن البحث والدراسة وإعطاء العقل البشري الذي خصه الله بالتكليف فرصته في التفكير السليم وفق منهج سليم.

ثالثا : في ميدان التضامن الاسلامي

لقد ذكرنا أن المذهبية في حد ذاتها لا يمكن أن تهدد وحدة المسلمين أو تؤثر في تضامنهم، ولكن التعصب المذهبي ليس كالمذهبية، فالتعصب هو الالتزام الكامل الذي لا يتصف بالوعي والنضج، ولا ينطلق من منطلق القناعة العقلية وإنما ينطلق من منطلق التقليد المطلق

المخالف لمنهج الاسلام السليم، والاسلام وإن أجاز مبدأ التقليد في الأحكام ـــ لمن لم تتوافر فيه صفة العلم والقدرة على البحث عن الدليل ــ فإنه لم يبح ذلك التقليد الاعمى الذي يفيد معنى القداسة للرأي البشري، فالاجتهاد في جميع الظروف لا يمكن له أن يوصف بالصواب المطلق، ولا يمكن للمجتهد أن يوصف بالعصمة والقداسة، لأن ذلك يتناقض مع مبادئ العقيدة الاسلامية.

وخطورة التعصب المذهبي أنه يثير الاحقاد في النفوس إذا كان صادرا عن أفراد، ويهدد وحدة المسلمين إذا كان تعصبا على نطاق المجتمعات أو الوحدات الاسلامية، سواء كانت تلك الوحدات اقليمية أو قومية أو لغوية أو لونية، وفي هذه الحالة يؤدي التعصب المذهبي لدى تلك الوحدات الى تمزيق وحدة المسلمين، وإثارة مشاعر الحقد لديها على الآخرين، وإثارة مشاعر الكراهية من الآخرين عليها، وفي مثل هذه الحالة تصبح العصبية المذهبية عامل إثارة وفوضى في ظل المجتمع الاسلامي الذي يجب أن يكون باستمرار موحد الكلمة والبنية، يتناصر أفراده بالحق للدفاع عن كل ما يهدد مصالح المسلمين.

كيفية التغلب على ظاهرة التعصب المذهبي

لا جدال في أن المجتمع الاسلامي يعيش منذ قرون في ظل سيطرة أشكال مختلفة من التعصب المذهبي، الذي يأخد أشكالا مختلفة متباينة الأسباب والغايات، متجاهلا ما يتعرض له العالم الاسلامي كله من مخاطر التحدي الصليبي والصهيوني الذي يتجدد باستمرار، ويتخذ أشكالا مختلفة، سواء تمثل بحروب دينية أو إقليمية أو قومية، أو تمثل بغزو فكري يسعى جاهدا ـــ وبذكاء وإصرار ـــ إلى إضعاف البنية الاسلامية لهذا المجتمع.

فالحروب الصليبية ما زالت قائمة، وتلبس في كل يوم ثوبا جديدا،

وتتخذ شعارا يتناسب مع الظروف القائمة، وفي هذا العصر تحالفت الصليبية مع الصهيونية العالمية لاذلال أمة الاسلام في أعز مقدساتها، والقدس الشريف اليوم يمثل رمز كرامة هذه الأمة، وعندما يبقى أسيرا فسوف يظل كبرياء هذه الأمة أسيرا موؤودا.

والأمة الاسلامية لا ينقصها المال ولا السكان، فهي ــ بحمد الله ــ تملك من الطاقات والامكانيات ما يؤهلها لمواجهة أقسى التحديات، ولكن من المؤسف أنها تعيش اليوم في حالة من التمزق والضياع جعلتها لا تقوى على مواجهة أقل التحديات ولو كانت وهمية...

وهذه الأمة ذات الحصون المنيعة مهددة اليوم بكل ما يسيء إليها، ويدمر مصالحها، ويذل كبرياءها، ويحتل مقدساتها، وهي غير قادرة على إدراك الخطر الذي يتهددها.

ولا شك أن التعصب في شتى أنواعه، المذهبي، القومي، الاقليمي، يعتبر من أهم الأسباب التي ساهمت في تمزيق كلمة المسلمين، وفي شل قدراتهم.

ولا بد لحكماء هذه الأمة من أن يجتمعوا على كلمة سواء، في ظل الفضيلة الإسلامية، لاعادة الوئام والصفاء بين المجتمعات الاسلامية المختلفة، وفي هذا خير كبير للاسلام والمسلمين.

وأعتقد أن من الضروري مراعاة الاعتبارات التالية :

أولا : العودة الى الينابيع الأساسية للاسلام

تعتبر العودة الى الينابيع الاساسية التي يستمد منها الفكر الاسلامي معالمه ومبادئه وأحكامه من أهم العوامل التي تساهم في التغلب على مشكلة التعصب المذهبي الذي ساعدت بعض الأسباب الخارجية على زيادة خطورته.

ومما لاشك فيه أن العودة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية واستلهام قيم الاسلام الحقيقية منهما مباشرة سوف يساعدان على إضعاف روح التعصب المذهبي الذي لا يمكن أن ينمو نموه المنحرف إلا في ظل تجاوز التوجيهات القرآنية، وتجاهل التوجيهات النبوية.

واعتقد أن كل انحراف عن منهج الاسلام السليم لا يمكن أن يتحقق إلا في ظل الابتعاد عن مصادر الاسلام الأصيلة، وذلك لأن التوجيهات الاسلامية المنبثقة عن القرآن والسنة ترفض العصبية المذهبية التي تنطلق من منطلق ضيق يتنافى مع نظرة الاسلام الكلية والشمولية.

ثانيا : الالتزام بالمنهج السليم للعقيدة الاسلامية

حدد القرآن الكريم منهج العقيدة الاسلامية التي تقوم على أساس الايمان بالله والايمان بكل ما جاء به النبي ﷺ، وهذه العقيدة واضحة المعالم والملامح، ولا تقبل الزيغ والانحراف، وكل انحراف عن المنهج القرآني يعتبر انحرافا عن منهج العقيدة الاسلامية.

وإن التعصب المذهبي سوف يقود مع الزمن الى نوع من الانحراف العقائدي عن منهج العقيدة الاسلامية، وهذا الانحراف قد يكون كليا أو جزئيا، وإذا كان الاسلام يسمح باختلاف الأحكام الفقهية لارتباطها بالمصالح العامة، فإنه لا يسمح بالاجتهاد في مجال العقيدة الاسلامية، وكل اجتهاد في هذا المجال يتعارض مع المبادئ الاساسية للعقيدة السليمة يعتبر انحرافا خطيرا لا يقره الاسلام ولا يسمح بوجوده.

ولقد شهد تاريخنا الاسلامي كثيرا من الانحرافات العقائدية التي ابتعدت عن منهج العقيدة الاسلامية، ومن يتتبع تاريخ الفرق الاسلامية التي شهدها تاريخ الاسلام فإنه سوف يتأكد من خطورة التعصب المذهبي الذي سوف يقود ــ لا محالة ــ إلى الانحراف عن منهج العقيدة الاسلامية.

ومن أهم مقاصد الاسلام تحرير العقيدة من رق الخرافات والاوهام التي تتنافى مع مبدإ الايمان بالله الخالق، وكانت مهمة الأنبياء الأولى بناء الشخصية الانسانية بما ينسجم مع مبدإ الايمان بالله، وإن هذا الايمان يمنع المسلم من أن يحتكم لغير الله في حياته، أو يتخذ لنفسه من العقائد ما ينحرف به عن هذا المبدإ...

وإن التعصب المذهبي ـــ سواء كان هذا التعصب لشخص أو لمذهب أو لفكرة أو لرأي ـــ يمنع الانسان من النظر السليم المنصف، ويقوده إلى الانحراف العقائدي الذي يحذر منه الاسلام وينبه إلى أخطاره، سواء على مستوى شخصية المسلم أو على مستوى كيان المجتمع الاسلامي الذي يفكك التعصب بنيته القوية، وينهك قواه الذاتية، ويهدم عناصر القوة فيه...

ثالثا : إيقاظ روح الفضيلة الاسلامية في النفوس

من المؤكد أن التعصب المذهبي يتنافى مع قيم الفضيلة الاسلامية التي تقوم على أساس التعاون والتراحم والأخوة الاسلامية، فالتعصب يؤدي إلى نوع من التنافر والتباين وربما يؤدي إلى الصراعات الاقليمية أو القومية في إطار المجتمع الاسلامي الواحد، ومثل هذه الصراعات يرفضها الاسلام لأنها تؤدي إلى انهيار الوحدة الاسلامية، وتمكين أعداء الاسلام من المسلمين.

وإن من الضروري أن توجه المناهج التربوية اهتمامها لاحياء معاني الفضيلة الاسلامية في نفوس الناشئة، وتغذية قيم الخير لديهم.

دور الجامعات الاسلامية في التغلب على ظاهرة التعصب المذهبي

من المؤسف أن ظاهرة التعصب المذهبي كانت إحدى أهم العوامل

السلبية في مسيرة التاريخ الاسلامي، وكان لها أعمق الأثر في تمزيق وحدة المسلمين.

وإذا كان التعصب المذهبي في إطار المذهبية الفقهية يمثل ظاهرة سلبية في مسيرة المجتمع الاسلامي، فإن من المؤكد أن التعصب المذهبي الذي يدخل في إطار '' **المذهبية الاعتقادية** '' يمثل خطرا أكبر، لأنه يقسم المجتمع الاسلامي الواحد إلى مجتمعات متناحرة، مختلفة الأهداف، متباينة المواقف، يوجه كل مجتمع منها طاقته إلى مجتمع إسلامي آخر، وهكذا تصبح الوحدة الاسلامية التي هي من أهم مطامح هذه الأمة معطلة لاغية، ويصبح التضامن الاسلامي الذي يمثل أهم مصادر قوة هذه الأمة متوقفا، وربما يؤدي ذلك المظهر السلبي إلى حروب إسلامية، تشغل المسلمين ببعضهم، وتوجه سلاحهم نحو اخوانهم في العقيدة.

ولا شك أن الجامعات الاسلامية تتحمل مسؤولية كبيرة في مواجهة هذه الظواهر السلبية، وذلك لأن الجامعات الاسلامية هي مراكز لتكوين القيادات الفكرية الاسلامية، وهذه القيادات تتحمل مسؤولية توجيه الجماهير المسلمة توجيها سليما يقوم على أساس تدعيم الوحدة الاسلامية، وتقريب أوجه الخلاف بين المذاهب الاسلامية.

وتتمثل مسؤوليات الجامعات فيما يلي :

أولا : تكوين قيادات فكرية إسلامية

ويعتبر هذا الهدف من أهم الأهداف التي تسعى إليها الجامعات الاسلامية؛ والقيادات المطلوبة اليوم هي **القيادات التي تستوعب قيم الاسلام الحقيقية فكرا وعقيدة وسلوكا**، ويجب على هذه القيادات أن تكون في مستوى تحمل المسؤولية القيادية، تقف مع الحق وضد الباطل،

مع الاسلام الأصيل وضد الانحراف والضلال، مع ضمير الأمة ومصالحها وضد الاستغلال والاستعباد.

وإن **القيادات الاسلامية المطلوبة هي القيادات التي تتصف بصفة الحكمة والمسؤولية والرزانة، والتي تدرك ابعاد التعصب وأخطار التمزق**، وهذه القيادات قادرة على إسقاط الرهان الذي يراهن على استمرارية التمزق والفرقة واستحالة قيام تضامن إسلامي حقيقي.

ولاشك أن القيادات العلمية التي تعمق ــ من خلال آرائها ــ حدة التعصب، وتسعى إلى اثارة قضايا جانبية لا تمس جوهر العقيدة، ولا يترتب على اثارتها سوى اثارة الحساسيات المؤدية إلى الفرقة والانقسام، تسهم بطريقة مباشرة في تمزيق وحدة المسلمين، وتسيء إلى الهدف الاسمى الذي يتطلع إليه كل مسلم في وحدة التطلعات الاسلامية ووحدة المصالح الاسلامية.

ثانيا : التفريق بين الانحراف العقائدي والاختلاف المذهبي

ويجدر بنا أن نفرق هنا بين الانحراف العقائدي الذي يوجب على القيادات الفكرية أن تشير إليه وتنبه على أخطاره، وبين الاختلاف المذهبي الضيق الذي يمثل اختلافا في الرأي أو اختلافا في الاجتهاد.

فالانحراف العقائدي لا يجوز السكوت عنه لأن السكوت عنه يؤدي إلى انتشاره واتساع أخطاره، ومهمة العالم المسلم أن يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ومن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مواجهة الانحراف العقائدي، ومحاربة كل ما يؤدي إليه.

أما الاختلاف في الرأي فيما تتسع النصوص له، فيجب أن تتسع صدور رجال الفكر الاسلامي له، وأن تناقش تلك الآراء والاختلافات

في إطار النصوص، بكل موضوعية، بعيدا عن التعصب المذهبي... فالاسلام يضيق بالانحراف وبالمنحرفين ولكنه لا يضيق بالفكر والمفكرين، ولا بالاجتهاد والمجتهدين.

ثالثا : التزام المنهج العلمي الرصين في التأليف والتوجيه

من واجب الجامعات الاسلامية أن تشجع المنهج العلمي الرصين في التدريس والتأليف، وأن تتبنى ابراز مواقف الاسلام وآرائه الاعتقادية والتشريعية المستمدة مباشرة من القرآن والسنة، وأن تعلم الجيل الاسلامي الذي تعده لمراكز القيادة الفكرية أن يكون مع الحق والعدل اللذين يدعو إليهما الاسلام...

وإن التعصب المذهبي الذي ينتشر عادة بين الطبقات التي لا تتوافر لها القدرة على معرفة الدليل الشرعي لا يجوز أن يجد مكانا له في الجامعات التي تمثل منارات للوعي الاسلامي الصحيح...

وإذا كان التعصب المذهبي يؤدي إلى اهمال النصوص الشرعية الثابتة، فإن من **واجب مناهجنا العلمية أن ترفض مبدأ التعصب، لتفسح المجال أمام الدليل الشرعي لكي يأخذ موقعه الصحيح كمصدر للأحكام**... وإذا كان التعصب المذهبي ظاهرة مكروهة فإن النقد العلمي المعتمد على الدليل يعتبر المنهج السليم للتكوين والتوجيه.

وهكذا يتضح لنا أن التعصب المذهبي يعتبر من أهم الأسباب المؤدية إلى تمزيق كلمة المسلمين، وبناء عليه فإن وحدة المسلمين وتضامنهم اللذين يعتبران من أهم مطامح هذه الأمة يحتاجان إلى التغلب على ظاهرة التعصب المذهبي الدالة على الجهل بقيم الاسلام، والمؤدية إلى ضرب التضامن الاسلامي الذي يدعو إليه القرآن الكريم...

وإذا كانت الجامعات الاسلامية والقيادات الفكرية فيها تتحمل مسؤولية جسيمة في توفير الظروف الملائمة للتضامن الاسلامي، فإن وسائل الاعلام بما تملكه من امكانات وطاقات يجب أن تسهم من خلال أسلوب معالجتها للمشاكل الاسلامية الطارئة في دعم مشاعر التضامن بين الشعوب الاسلامية، وتحجيم كل المظاهر التي تساعد على الاساءة لذلك التضامن.

وفي هذا المجال يجب أن نؤكد على دور المسجد في دعم روح التضامن الاسلامي، ففي رحابه الطاهرة تصفو النفوس وتنطلق قوى الروح لكي توجه مشاعر الناس نحو الخير والاستقامة والسماحة.

وفي ظل التضامن الاسلامي الحقيقي فإن هذه الأمة قادرة على صياغة مستقبلها صياغة تتلاءم مع ما يريده الاسلام من إيجاد مجتمع إسلامي، متماسك البنية، متلاحم في المواقف، يشد بعضه أزر البعض الآخر للدفاع عن قيم الاسلام ومقدساته.

المحاضرة العاشرة

مفهوم السيادة
في الفكر السياسي الاسلامي

مقالة نشرت في مجلة الفيصل التي تصدر في الرياض

مفهوم السيادة في الفكر السياسي الاسلامي

تعتبر كلمة السيادة من المصطلحات الأساسية في الفكر السياسي المعاصر، وذلك لأن الدولة المعاصرة شعرت بحاجتها الضرورية إلى ممارسة حقها في الدفاع عن نفسها من الأخطارالخارجية ومن التدخل المباشر في شؤونها الداخلية، فضلا ما تعنيه كلمة «السيادة» من تمتع الدولة بسلطة عليا تمارس بمقتضاها سلطة الأمر والنهي على رعاياها في ظل الدستور الذي يعتبر القانون الأسمى في الدولة.

وكانت فكرة السيادة قد نشأت في التاريخ السياسي الأروبي، للدفاع عن حق الملوك والأباطرة في مواجهة القوى الخارجية التي كانت تتطلع باستمرار للتدخل في اختصاصاتهم السياسية، لاعتبارات متعددة، منها ما يدخل ضمن الصراع الديني الذي كان قائما باستمرار بين السلطتين الزمنية والدينية، حيث كانت السلطة الكنسية تحرص على أن تمد سلطانها وتبسطه بإسم الكنيسة للحد من سلطان الملوك، كمظهر

من مظاهر صراع الأقوياء، للتحكم في شؤون الشعوب التي تجد نفسها باستمرار أسيرة تحالفات غير أخلاقية، للحد من تطلعها للحرية وللمطالبة بحقوقها المشروعة.

ولما تمكنت السلطة الزمنية من إحكام قبضتها على السلطة، وتصفية نفوذ السلطة الكنسية باسم «السيادة» ابتدأت توسع من مدلول كلمة السيادة على المستوى الداخلي لكي تكون أداة القمع السياسية لمواجهة تطلعات الجماهير ومطالبها.

ولما كانت فكرة «السيادة» ليست واضحة الدلالة في بداية الأمر، كان من اليسير أن تتحكم السلطة السياسية في تفسير مرادها، بما يتضمن توسيع دائرة السلطة السياسية.

ولم تكن كلمة '' الشعوب '' مطروحة في ذلك الحين، في مجال البحث عن الفكر السياسي، وذلك لأن السيادة ـــ كما حرص أباطرة أوربا على تفسيرها ـــ يستمدها الحاكم من الله مباشرة، باسم الحق الالهي المقدس، وبالرغم من الجهود التي بذلتها الكنيسة لتقلص نفوذ الملوك، فقد اضطرت إلى الاقرار بفكرة التفويض الالهي الذي يمنح الملوك سلطة دينية عليا، يتمكنون بها من تدعيم نفوذهم أمام الجماهير.

ومن الطبيعي أن تلك النظريات في الفكر السياسي لم تكن في مصلحة الجماهير التي كانت تئن أمام التحالف الذي كانت تراه بين الكنيسة والملوك، مما دفعها الى التخلي عن دعم مركز الكنيسة، والتشكيك في دورها الاجتماعي للدفاع عن حقوق الجماهير، وهذا ما جعل مركز الكنيسة يهتز في المجتمعات الأوروبية عقب ظهور النظريات الاجتماعية التي كان يقودها فلاسفة الثورة الفرنسية.

وعندما ابتدأ عصر النهضة الحديثة في المجتمعات الأوروبية انطلق

الفكر السياسي من عقاله، وابتدأت النظريات القديمة تتساقط متلاحقة مخلفة وراءها شعورا من الاستياء في نفوس الجماهير، مخلية الساحة لنظريات جديدة أقصت الكنيسة عن دورها السياسي، لأنها أساءت تقدير الجماهير، وابتدأ رواد الفكر السياسي المعاصر يأخذون مواقعهم في واجهة الفكر الذي سيطرعلى المجتمعات الأروبية، طارحين نظريات جديدة تؤكد حق الجماهير في المشاركة في صنع القرار السياسي، وتعترف بدورها في إقامة السلطة السياسية الحاكمة تحت شعار '' العقد الاجتماعي ''...

وكلمة '' العقد الاجتماعي '' من المصطلحات التي طرحها فلاسفة عصر النهضة من أمثال توماس هبز وجان جاك روسو ولوك، الا أنهم اختلفوا في تقدير حجم التفويض الذي منحته الجماعة للحاكم، وبالرغم من أن نظرية العقد الاجتماعي بالمفهوم الذي طرحه فلاسفة عصر النهضة لاقت نقدا شديدا من رواد الفكر السياسي المعاصر، لأنها تقوم على أساس افتراضي وهمي خيالي ليس له أي أساس من الصحة، فإن من المؤكد أن تلك النظريات قد ساهمت الى درجة كبيرة في تقييد السلطة المطلقة التي كان الملوك يمارسونها في ذلك الحين، ودفعت نظريات سياسية جديدة لكي تأخد مواقعها المؤثرة في واجهة الفكر السياسي مما أدى الى ظهور فكرة السيادة المستمدة من إرادة الجماعة، وإلى بروز فكرة الدولة القانونية التي يخضع كل من فيها إلى حكم القانون الأسمى الذي ترتضيه الأمة والمسمى بالدستور...

تلك هي الرحلة الشاقة التي قادها الانسان لكي يصل إلى حق من حقوقه السياسية في سبيل إقامة مفهوم صحيح لمعنى السيادة، يخلو من القهر والاستبداد، ويعترف بحق المواطن في أن يكون سيدا في وطنه، لا يزاحم في وطنه، ولا يتجاهل دوره في موقف.

مفهوم السيادة في الاسلام

لا نجد في تاريخ الفكر السياسي الاسلامي ما نجده في تاريخ الفكر السياسي المعاصر من صراع مرير بين السلطة والجماهير، ولا نجد ذلك التحالف غير الشرعي بين السلطة والكنيسة، الذي يبرر أخطاء السلطة، ويمنحها شرعية في التجاوز والتحكم، وذلك بسبب وضوح معالم الفكر السياسي الاسلامي، وشيوع النصوص والمواقف المنظمة لعلاقة الحاكم بالأمة، وإن المواطن الأمي في مجتمعاتنا الاسلامية يحفظ في ذاكرته كلمات وجملا سواء كانت آيات من القرآن الكريم، أو أحاديث من السنة المطهرة، أو أقوالا مأثورة عن الصحابة والخلفاء الراشدين.

إن فكرة الحق الالهي أو التفويض الالهي كما أرادها رواد الفكر السياسي ليست مقبولة في المجتمع الاسلامي، لأن ذلك يتعلق بعقيدة المسلم، والمسلم لا يقبل النقاش في القضايا التي تمس مبادئ العقيدة الاسلامية، ولو ارتبطت بحياة النبي ﷺ وشخصيته، حيث أن القرآن الكريم نفى عن الرسول الكريم صفة الألوهية، وأثبت له صفة العبودية، وأن صفة العصمة الثابتة للنبي ﷺ لا تتعلق بطبيعة منافية لخصائص البشر، وإنما ترتبط بأهمية أن يكون التبليغ الالهي غير قابل لاحتمال الخطإ فيه...

ومن هذا المنطلق فإن المسلم لا يقبل فكرة السيادة المرتبطة بالحق الالهي، ولا نعرف في تاريخ الاسلام من أخذ بهذا المبدإ أو أقر بمضمونه من الفرق الاسلامية التي حرصت على الالتزام بالمفاهيم الاسلامية الصحيحة.

وإن الفكر الاسلامي لا يقول بفكرة العقد الاجتماعي التي جاء بها رواد النهضة الأروبية لأن هذه الفكرة جاءت لتعالج واقعا يعيشه المجتمع الأروبي، وتلك الأفكار كانت تمثل التطور الطبيعي للفكر السياسي الأروبي، أما الفكرالاسلامي فيقيم مفهوم الحكم والسيادة في الاسلام على أساس مختلف كل الاختلاف، وينسجم مع قواعد الحكم الاسلامي.

أهمية استعمال المصطلحات الاسلامية

ومن الضروري في هذا المجال أن نحافظ على استعمال المصطلحات الفقهية والتاريخية لأنها دالة ومعبرة عن معاني معينة، وهي مؤشرات على مواقف ومفاهيم في مفهوم السيادة والحكم، وفي الوقت الذي نلغي فيه تلك الكلمات من قواميسنا المختصة، فإننا لا نجد البديل الدقيق المعبر عنها. مما يجعلنا نتخبط في التفسير والتأويل بما لا يستوي مع الحقيقة العلمية وبما يسهم في تشويه الأحكام والتصورات والمفاهيم الاسلامية.

وإن كلمة السيادة بالمفهوم الاسلامي لا يمكننا فهمها من خلال التوسع في شرح دلالات معنى العقد الاجتماعي، والنظريات الديمقراطية في الفكر المعاصر، وإنما نحتاج إلى أن نطرح المصطلحات الاسلامية الأصلية، ونتوسع في شرح دلالات تلك المصطلحات، لا من الناحية اللغوية فحسب، وإنما من خلال إيراد النصوص والمواقف المفسرة لتلك الكلمات، ومن أهم تلك المصطلحات المعبرة في ميدان الفكر السياسي الاسلامي الكلمات التالية : ''الخليفة،البيعة، الشورى، أهل الحل والعقد، حقوق الأمة، الطاعة والنصرة، أهل الامامة (المؤهلون للامامة)، العدالة الجامعة لشروطها، عقد الامامة، أفضلية صاحب البيعة '' .

وإن لكل كلمة دلالتها الخاصة، ومعناها المراد بها، وليس من حقنا أن نوجه الفكر السياسي في الاسلام بالطريقة التي نريدها أو نفسره بطريقة اعتباطية تتجاهل دلالات الألفاظ والمصطلحات، لأن ذلك يؤدي ــ لا محالة ــ إلى تشويه الفكر الاسلامي، وإلى تأويل المواقف الاسلامية بما يتناقض مع حقيقتها، فضلا عما يولده ذلك من إلغاء تميز الفكر الاسلامي، وإلغاء لخصائصه الذاتية...

وبناء على هذه المفاهيم فإننا لا يمكن أن نجد في الفكر السياسي الاسلامي معنى للسيادة الداخلية يمنح بموجبها الخليفة سلطة ذاتية تمكنه

من ممارسة الحكم بطريقة مطلقة، وكلمة '' السلطة المطلقة '' ليست واردة في الفكر السياسي الاسلامي، وذلك لأن الخليفة مقيد بقيود كثيرة، تجعل منه مكلفا بمهمة تنفيذية محددة الوسائل والغايات، لا يجوز له أن يتخطاها، بتجاوز أو تعسف، لأن ذلك مما يعرضه للمسؤولية أمام أهل الحل والعقد الذين يملكون سلطة الرقابة الدائمة على تصرفاته.

بين السيادة والطاعة المقيدة

وإن الحد الاقصى الذي يقره الاسلام في موضوع السيادة هو الدعوة إلى طاعة الحاكم وتنفيذ أوامره، والطاعة هنا ليست لشخص الحاكم، وإنما لخليفة المسلمين المكلف بالسهر على شؤونهم، وإن كلمة حقوق الخليفة مقترنة باستمرار بواجبات الخليفة...

ولوتتبعنا كتابي '' الأحكام السلطانية '' للماوردي ولأبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، لوجدنا أن كلمة الواجبات مقدمة على كلمة الحقوق، للاشارة إلى أن حقوق الخليفة لا تثبت له شرعا مالم يقم بواجباته، وقد حددها الماوردي بدقة، وقال : والذي يلزمه من الأمور العامة عشرة أشياء(1).

والاسلام يوجب طاعة الخليفة لقول الله تعالى : '' يأأيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ''، ووردت عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة تدعو إلى وجوب طاعة الامام، إلا أن يخالف النصوص الشرعية الأساسية التي لا تدخل ضمن الخلاف، أو أن يأمر بمحرم، فإذا لم يفعل ما يدعو إلى رفض مخالفته من التجاوز، فإن من واجب المسلمين أن ينتصروا له ويؤازروه في جميع ما يراه في مصلحة المسلمين، فإن خرجت عن طاعته جماعة من المسلمين ورفضوا تنفيذ

(1) الأحكام السلطانية للماوردي ص : 11.

أوامره، فعندئذ يعاملون معاملة البغاة الخارجين على طاعة الامام، والمخالفين لرأي الجماعة.

والاسلام لا يتكلم عن موضوع السيادة، بالمفهوم المعاصر، لأن الفكر الاسلامي يأنف من استعمال كلمة '' السيادة ''، ولا نجد مثل هذا الاصطلاح في كتب الفكر الاسلامي، وربما كانت كلمة '' الطاعة '' المرتبطة بالبيعة تقدم لنا التصور الأوضح عن الرؤية الاسلامية لمفهوم السيادة.

ولقد حاولت أن أفهم معنى السيادة الداخلية في الفكر السياسي المعاصر، وعرفت جيدا دلالاتها، ولكنني لم أستطع أن أستوعب حجم ودقة تلك الدلالة على المعنى المراد بها، فالدولة تمارس باسم السيادة سلطة على شعبها تسموعلى جميع السلطات الأخرى، وبناء على هذه السيادة لا يجوز إقرار سلطة أخرى داخل الدولة تسمو على سلطة الدولة.

وهذا المبدأ يجعل من سلطة الدولة السلطة العليا التي لا تقاوم، والاسلام لا يقر هذا التعميم في الحكم، فسلطة الدولة ليست السلطة الوحيدة في الدولة، وذلك لأن الشعب يملك سلطة فعلية وتتمثل سلطته في حقه في الرقابة المستمرة لتنفيذ العهد والعقد الذي تمت البيعة على أساسه، والذي يطلق عليه عقد البيعة أو عقد الامامة.

حدود السيادة الداخلية في نظر الاسلام

يختلف الفكر السياسي في الاسلام عن الفكر السياسي المعاصر في حدود السيادة الداخلية، فالفكر المعاصر لا يسمح بوجود سلطة تفوق سلطة الدولة، وإن الشعب يمارس حقه في التعبير من خلال الأجهزة التشريعية المختصة، أما الفكر الاسلامي فيجعل السيادة الداخلية مقيدة بسلطة رقابية أعلى من سلطة الدولة، وتلك الرقابة ليست هي الشعب

فحسب، كما هو الشأن في الفكر المعاصر، لأن الشعب هو جزء من الدولة، وهو عنصر من عناصر تكوينها، ويتأثر الشعب بعوامل متعددة، ويخضع لضغوط متزايدة قد تحول دون إبراز رأيه بحرية كاملة، ولهذا فإننا نلاحظ أن الديمقراطية مطلب جماهيري، ولكن ليس من المتيسر ممارسة هذا الحق بكامل الحرية في معظم الأحيان، وبخاصة في الدول التي تفتقد الرقابة الحقيقية على تصرفات السلطة وممارساتها الفردية للسلطة السياسية، وإن القول بأن السيادة المطلقة للشعب هو كلام شعري وخيالي، لأن الشعب لا يملك أية سلطة في مواجهة سلطة الدولة، وإن ربط السيادة بالشعب تجعله باستمرار في موطن الاذعان، لما لا يملكه من سلطات.

أما السيادة الفعلية في نظر الاسلام فهي للشريعة، وتلك السيادة مطلقة وملزمة، ولا تملك كل أجهزة الدولة التشريعية والتنفيذيةوالقضائية أن تخرج عن مقتضى أحكام الشريعة أو تتناقض مواقفها مع حكم منصوص عليه، ومن حق أي مواطن أن يراقب تصرفات الدولة، وأن ينتقد ما يراه مخالفا للأحكام الشرعية، وإن الشريعة تعطيه حق النقد والاعتراض والنصح والتوجيه بكل الطرق المسموح بها شرعا.

ومن الطبيعي أن هذا الحق مقيد بشرطين :

1 ــ أن تكون المخالفة لحكم منصوص عليه في القرآن والسنة، مما لا يدخل ضمن قضايا الخلاف، التي تخضع للنظر الفقهي الذي تختلف الآراء حوله، والقضايا المختلف فيها تعطي الحق للسلطة في أن تأخذ منها ما تراه محققا للمصلحة العامة، لأن السلطة تملك من معطيات النظر في القضايا العامة ما لا يملكه الأفراد، على شرط أن تكون اختيارات السلطة خاضعة لمعايير علمية وفقهية وأصولية تراعى فيها المصالح الاجتماعية المعترف بها.

2 ــ ألا يتجاوز دور النقد الحدود الشرعية المعترف بها، والتي

لا تهدد وحدة واستقرار الدولة الاسلامية، وإن حق النقد لا يجوز أن يمارسه إلا من توافرت فيه شروط الأهلية والكفاءة والنضج، ممن يطلق عليهم أهل الحل والعقد أو أهل الاستشارة، وذلك لأن هؤلاء أقدر على فهم النصوص الشرعية وتأويلها التأويل السليم الذي يجعل من حق الحرية في الاسلام حقا منظما يمارسه أصحاب الاختصاص ممن أناط بهم الاسلام مسؤولية التوجيه والنقد والتصحيح.

وفي مواجهة حكم الشريعة لا يجوز للدولة أن تدفع بحق السيادة، لأن حق السيادة يمكن استخدامه لمواجهة السلطات والقوى الأقل سموا من سلطة الدولة، أما الشريعة فهي القانون الأسمى، والدستور الأعلى الذي لا تجوز مخالفته بأي شكل من الأشكال، لأنه يرسم الحقوق والواجبات بما يكفل العدل، ويحقق المصلحة الاجتماعية، ويصون القيم الفاضلة في المجتمع.

أثر البيعة في تحديد مفهوم السيادة

لو تتبعنا مفهوم البيعة وأركانها وشروطها لوجدنا أن البيعة تعتبر من أهم العوامل الموضحة لمفهوم الحكم في الاسلام، والمقيدة لمعنى السيادة في الفكر السياسي الاسلامي، وذلك لأن البيعة عقد من العقود التي يشترط فيها ما يشترط في كل العقود من أركان وشرائط، وهي ليست كالعقد الاجتماعي الذي يتنازل فيه الشعب عن بعض صلاحياته للحاكم، فالبيعة لا تتضمن أي تنازل، وإنما هي عقد تفويض تفوض فيه الأمة رجلا من أهل الأمانة، ممن توافرت فيهم الشروط المعتبرة.

وقد حدد الامام الماوردي الشروط المعتبرة في أهل الأمانة بما يلي : (2)

ـــ العدالة على شروطها الجامعة.

---

(2) الأحكام السلطانية.

ـــ علم مؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام.
ـــ سلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها.
ـــ سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض.
ـــ الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح.
ـــ الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو.
ـــ النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه، وقال ابن خلدون : هذا الشرط مختلف فيه.

ولخص ابن خلدون (3)شروط الخليفة بأربعة : العلم والعدالة والكفاية وسلامة الحواس والأعضاء مما يؤثر في الرأي والعمل.

ووصف الدكتور عبد الرزاق السنهوري عقد البيعة بأنه عقد حقيقي يقوم على أساس الرضى، ومستوف للشرائط من وجهة النظر القانونية، وهو المصدر الذي يستمد منه الامام سلطته.

ثم أوضح الامام الماوردي واجبات الخليفة، وهي كثيرة، تتعلق بحفظ الدين على أصوله المستقرة، وتنفيذ الأحكام بين المتشاجرين، وحماية البيضة والذب عن الحريم، وتحصين الثغور بالعدة المانعة والقوة الدافعة، وجهاد من عاند الاسلام بعد الدعوة، وجباية الفيء والصدقات على ما أوجبه الشرع، وتقدير العطايا من غير سرف ولا تقتير، واستكفاء الأمناء وتقليد النصحاء، وأن يباشر بنفسه مشارفة الأمور وتصفح الأحوال.

وفي الوقت الذي يأمر فيه الاسلام بطاعة الامام إذا قام بواجباته التي أنيطت به، ويعتبر الخارجين عليه من البغاة الخارجين عن رأي

(3) المقدمة جـ 2، ص : 692.

الجماعة، فإنه يجيز عزل الخليفة إذا تغير حاله، ويعزل من الخلافة، والذي يخرج به عن الامامة شيئان(4) :

الأول : جرح في عدالته، وهو ما تابع فيه الشهوة أو ما تعلق فيه بشبهة.

والثاني : نقص في بدنه، وهو ما يؤدي إلى نقص الحواس أو نقص الأعضاء أو نقص التصرف.

انتفاء فكرة السيادة للسلطة السياسية

مما ذكرناه يتضح لنا أن السيادة التي يعترف بها الاسلام للامام مقيدة بقيود كثيرة، وأن الطاعة المطلوبة له لا تتجاوز حدود الطاعة المشروعة، لتحقيق الواجبات المنوطة به، فإذا خالف ما عاهد الأمة عليه، تصدّى أهل الحل والعقد لمناقشته ونصحه وبيان الحق له بما يكفل قيامه بالواجب...

وإن السيادة في نظر الاسلام لا تخرج عن إطار مفهوم الطاعة للامام في حدود قيامه بما وجب تنفيذه من مسؤوليات، والدولة لا تملك سيادة مطلقة، ولو اتفقت هيئاتها التشريعية والتنفيذية والقضائية، لأن السيادة المطلقة في نظر الاسلام لأوامر الشرع وأحكامه، وذلك خشية أن تتجاوز الدولة حدود مبادئ العدل في رعاية مصالح المجتمع، فالاسلام يعتبر السلطة الرقابية المتجددة على كل السلطات في الدولة، وله قوة القانون الأسمى الذي تحميه الأمة، وتؤمن بعدالته وتحتكم إليه، وفي الوقت الذي ينتزع فيه الاسلام سلطة السيادة من الدولة خشية انحرافها أو تجاوزها لحقوق مواطنيها فإنما يؤكد من جديد أن الاسلام سيظل باستمرار الحليف القوي للشعوب في مواجهة كل انحراف للسلطة أو تجاوز لصلاحياتها، ولن يتحالف قط كما تحالفت السلطات الكنسية في أوروبا مع السلطة لمواجهة الشعوب، فالشعوب ستظل على الدوام تجد في الاسلام النصير الأقوى لمطامحها وحرياتها وحقوقها...

(4) الأحكام السلطانية للماوردي ص 17.

الفهرس

معالم الفكر السياسي في الاسلام 11
مفهوم الدولة في الاسلام 35
عقد الامامة في الفكر السياسي الاسلامي 65
العدالة الاجتماعية والاقتصادية في الاسلام 93
لمحات عن الاقتصاد الاسلامي 111
البعد الاجتماعي للإسلام 133
مكانة نظام الزكاة بين أنظمة التكافل الاجتماعي 145
الملكية الفردية في الاسلام بين الاتجاهين الفردي والجماعي ... 163
ظاهرة التعصب المذهبي وأثرها على وحدة المسلمين 183
مفهوم السيادة في الفكر السياسي الاسلامي 203

المؤلفات المنشورة للمؤلف

1 ــ الاتجاه الجماعي في التشريع الاقتصادي الاسلامي
الطبعة الثالثة مؤسسة الرسالة ــ بيروت ــ.
2 ــ نظام الحكم في الاسلام : الطبعة الثانية مطبوعات جامعة الكويت.
3 مبادئ الثقافة الاسلامية.. الطبعة الثانية
نشر دار البحوث العلمية ــ الكويت
4 ــ المدخل للتشريع الاسلامي الطبعة الثانية
نشر وكالة المطبوعات ودار القلم الكويت
5 ــ التشريع الجنائي الاسلامي الطبعة الثانية
نشر وكالة المطبوعات ودار القلم ــ الكويت.
6 ــ مباحث في الفكر والتشريع والحضارة،
نشر بمؤسسة الرسالة بيروت.
7 ــ مبادئ الاقتصاد الاسلامي
نشر مؤسسة الرسالة بيروت.
8 ــ مفهوم الربا في ظل التطورات الاقتصادية والاجتماعية المعاصرة ــ
نشر بمؤسسة بردى ــ الرباط ــ المغرب.

أبحاث منشورة في إطار الأكاديمية المغربية

1 ــ مفهوم الحكمة عند الغزالي .
دورة الأكاديمية.

2 ــ أهمية التوازن بين عوامل الاستمرارية والتغيير في الأنظمة الديمقراطية.
دورة الأكاديمية.

3 ــ أثر الروابط التاريخية في تفسير حق الشعوب في تقرير المصير.
دورة الأكاديمية.

4 ــ مفهوم العدوان في القانون والقرارات الدولية.
دورة الأكاديمية.

5 ــ الضوابط الفقهية للانجاب المشروع في الفقه الاسلامي
دورة الأكاديمية.

6 ــ الآثار النفسية الناتجة عن تطور تقنيات الانجاب.
دورة الأكاديمية.

7 ــ مفهوم التربية النفسية عند الغزالي
الموسم الثقافي للأكاديمية.

8 ــ شخصية المجتهد وأثرها في منهجه الاجتهادي.
مجلة الأكاديمية العدد 3.

9 ــ المسؤوليات القانونية الناتجة عن الكوارث النووية
دورة الأكاديمية.

10 ــ دراسة عن كتاب المنقذ من الضلال للغزالي.
مجلة الأكاديمية.

أبحاث معدة للطبع

1 ــ نحن... والمستقبل.
2 ــ دراسات عن ابن خلدون.
3 ــ الفكر السياسي عند ابن خلدون.
4 ــ الفكر الاقتصادي عند ابن خلدون.
5 ــ أراء ابن مسكويه في كتابه تهذيب الأخلاق.


Bibliotheca Alexandrina
0516465